

目 录

题词	(1)
序言	(1)
京房与《京氏易传》	郭 彧(1)
《易纬》	林忠军(59)
郑玄与《周易注》	林忠军(129)
孔颖达与《周易正义》	刘玉建(221)
李鼎祚与《周易集解》	张文智(299)
张载与《横渠易说》	丁原明(371)
程颐与《程氏易传》	梁韦弦(417)
朱震与《汉上易传》	林忠军(461)
朱熹与《周易本义》	萧汉明(507)
杨简与《杨氏易传》	曾凡朝(563)
吴澄与《易纂言》	王新春(641)
来知德与《易经集注》	周立升(707)
王夫之与《周易外传》《周易内传》	苏晓晗(757)
胡渭与《易图明辨》	刘保贞(835)
惠栋与《周易述》	陈修亮(899)
张惠言与《周易虞氏义》《周易虞氏消息》	陈修亮(957)
焦循与《易章句》	陈居渊(1007)

一 生平著述

杨简，字敬仲，明州慈溪（今属浙江省）人，生于宋高宗绍兴十一年（1141年）正月辛酉，卒于宋理宗宝庆二年（1226年）三月丙戌，享年八十六岁，谥文元。五十五岁以后，他筑室于慈溪德润湖滨，并将其更名为慈湖，因此后世学者称其慈湖先生。宋孝宗乾道五年（1169年）举进士，授富阳主簿，后历任绍兴府司理、浙西抚干、乐平知县、国子博士、著作佐郎兼兵部郎官、秘书郎、著作郎、考功郎官、礼部郎官、将作少监、国史院编修官兼实录院检讨官、知温州、驾部员外郎、工部员外郎、工部郎官、军器监、将作监、朝奉大夫、朝散大夫、朝请大夫、朝议大夫等，终官宝谟阁学士、太中大夫。杨简仕宦一生，做官种类繁多，涉及兵部、吏部、工部、礼部等文、武、法、政诸方面，负责听狱问讼，掌管宫室建筑，负责实录会要、图籍国史、天文历数等等。在其仕宦生涯中，他为官公正廉俭，不媚上司，执法如山，倡行仁政，注重道德教化，兴学训士。杨简为绍兴府司理时，当时台府鼎立，而杨简“中平无颇，惟理之从”。“一府史触怒帅，令鞠之，简白无罪，命鞠平日，简曰：‘吏过诘能免，今日实无罪，必撻往事置之法，某不敢奉命。’帅大怒，简取告身纳之，争愈力。”^①杨简曾多次犯颜上书直言，虽遭贬

^① 杨简：《慈湖先生遗书·宋史列传》，山东友谊书社1991年版，第17页。

斥而力争。在知温州时，“民爱之如父母，咸画象事之。迁驾部员外郎，老稚扶拥缘道，倾城哭送”^①。杨简为人谨学自持，恭谨谦让，他恪守忠孝仁义，常省己非，闻过即改，兢兢敬谨，斋明严恪，平生履践无一瑕玷，广受称颂，其行可师。杨简弟子袁甫（蒙斋）在《记乐平文元遗书阁》中曰：“慈湖先生平生履践无一瑕玷，处闺门如对他大宾，在暗室如临上帝。年登耄耋，兢兢敬谨，未尝须臾放逸。学先生者，学此而已。”^②批评其学为禅的朱熹也称赞道：“幸四明多贤士，可以从游不惟可以咨决疑，至于为学修身，亦皆可以取益，熹所识者杨敬仲……可从游也。”^③

在学术方面，杨简一生治学，博览群书。自幼“清夷古澹，渊乎受道之器”^④，他勤学善思求道，为文务明圣经，年少时就对天下大道进行哲学省思，对“天下”、“道”等等有深切的关注和深入的思考。杨简自述到：“某自总角，承先大夫训迪，已知天下无他事，惟有此道而已矣。”（《慈湖先生遗书》卷之三）在以后的学习生涯中，杨简表现优异：“逾弱冠，入上庠，每试辄魁。”（《慈湖先生遗书》卷之十八）“入太学，治《易》，冠诸生。”^⑤在家学的思想浸润下，在陆九龄等师长的学术启蒙下，在与袁燮、舒璘、沈焕等学友“朝夕以道义相切磨”下，杨简勤学善思、反观内省、体察觉悟，心悟理融，心学思想逐渐初步形成。在官富阳主簿时，杨简会陆九渊，二人相谈投

① 杨简：《慈湖先生遗书·宋史列传》，山东友谊书社1991年版，第21页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修：《宋元学案》卷七十四《慈湖学案》，中华书局1986年版。

③ 朱熹：《朱文公文集》卷四十九《答滕德粹》，《四部丛刊》本。

④ 杨简：《慈湖先生遗书》卷之十八《宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状》，山东友谊出版社1991年版，第916页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十八《杨承奉墓碣》，中华书局1980年版，第326页。

机,问答有契,杨简发“本心”之问,陆九渊扇讼之答触动其机,杨简大悟“本心”之旨,与陆九渊遂定师徒之礼,卒为陆门大宗。后人将杨简与沈焕、舒璘、袁燮并称为“甬上四先生”或“四明四先生”,宁波人称之为“淳熙四先生”。“四先生”在学术建树和光大门户方面大大超过了陆氏故籍江西的槐堂诸儒傅梦泉、邓约礼和傅子云等,故全祖望称:“槐堂之学,莫盛于吾甬上,而江西反不逮。”^①“象山之门,必以甬上四先生为首,盖本乾、淳诸老一辈也。”^②杨简更被誉为四先生之首。全祖望有诗云:“淳熙正学推四公,慈湖先生为最雄。”^③《四库全书》的编纂者亦称其为“象山弟子之冠”(《四库全书总目》)。杨简对象山学说中的主要见解作了较为详细的说明和哲学上的阐述,发挥了陆氏学说的核心部分,成为陆学的重要接续者和发扬光大者,在相当程度上,可以说是他与陆九渊共创了“心学”。

杨简一生致力于儒学,著述十分丰富。杨简去世10个月左右,钱时在所做《宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状》中对杨简的著述是这样描述的,杨简“筑室德润湖上,更名慈湖,馆四方学子,于熙光咏春之间而启迪之,于是始传《诗》、《易》、《春秋》,传《曾子》,始取先圣大训间见诸杂说中者,刊讹剔诬,萃六卷而为之解”^④,又有《己易》、《间居解》、《绝四纪》、《启蔽》。“传古文《孝经》,传鲁《论》而厘正其篇次。平生多所著述,片言只字,无非发明

① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案序录》,中华书局1986年版,第2570页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷七十四《慈湖学案序录》,中华书局1986年版,第2466页。

③ 全祖望:《全祖望集汇校集注》,上海古籍出版社2000年版,第2393页。

④ 杨简:《慈湖先生遗书》卷之十八《宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状》,山东友谊出版社1991年版,第956~957页。

大道，散落海内，未易遽集，方哀之其已成编者《甲稿》、《乙稿》，又《冠记》、《昏记》、《丧礼家记》、《家祭记》、《释菜礼记》、《石鱼家记》皆成书”^①。《宋史》杨简本传完全依据《行状》所述，对其著述记载道：“简所著有《甲稿》、《乙稿》、《冠记》、《昏记》、《丧礼家记》、《家祭记》、《释菜礼记》、《石鱼家记》，又有《己易》、《启蔽》等书。”^②《慈溪县志》称其“所著有《甲稿》、《乙稿》、《冠记》、《昏记》、《丧礼家记》、《家祭记》、《释菜礼记》、《石鱼家记》，又有《己易》、《启蔽》等书”。杨简所著现存的有《慈湖先生遗书》、《慈湖诗传》、《杨氏易传》、《先圣大训》和《五诂解》等。

《杨氏易传》共计二十卷，卷一至卷十九说解经文，卷二十为泛论易学的杂论。《杨氏易传》宋刻本今已不传，今存明万历乙未刻本（简称“明刻本”）、文渊阁《四库全书》本（简称“四库本”）、《四明丛书》本（简称“四明本”）。“明刻本”卷署宋宝谟阁学士慈溪杨简敬仲著，明后学庐陵刘日升、豫章陈道亨、漳浦林汝诏、豫章饶伸校刻，半叶十行，行二十二字。“四库本”本采用清吴玉墀家藏书。“四明本”乃是张寿镛抄自杭州文澜阁《四库全书》，由冯贞群用“明刻本”校雠。比较而言，“四明本”优于其他两种版本，一是“四明本”内容完整全面，“明刻本”和“四库本”涣卦末脱文六百五十六字；二是“四明本”错讹较少。

另外，关于《杨氏易传》，书名称谓不一。《慈湖先生遗书》有《〈周易解〉序》，据此，其书名或为《周易解》；明代焦竑《国史经籍志》、明末清初钱谦益《绉云楼书目》称为《慈湖易说》；清朱彝尊《经义考》、清王昶《浙江采集遗书总录》作《慈湖易解》。大概由

① 杨简：《慈湖先生遗书》卷之十八《宝谟阁学士正奉大夫慈湖先生行状》，山东友谊出版社1991年版，第959～960页。

② 杨简：《慈湖先生遗书·宋史列传》，山东友谊书社1991年版，第23页。

于传钞者互有窜易而至书名称谓不同。

二 《周易》观

(一) 关于“三易”的问题

杨简认为,夏、商、周三代都有《易》书,其名分别为《连山》、《归藏》和《周易》,《周易》和《连山》、《归藏》虽然首卦不同,但是大易的“混然一贯之道”在“三易”中是一以贯之的。杨简引证《周礼》以论证“三易”的存在:

夏后氏之易曰《连山》。《连山》者,以重艮为首。商人之易曰《归藏》。《归藏》者,以重坤为首。周人之易曰《周易》,以重乾为首。《周礼》大卜之官曰:“其经卦皆八,其别皆六十有四。”……孔子之时,《归藏》之易犹存,故曰“之宋而得《坤乾》焉”。(《杨氏易传》卷一《序》)

杨简认为,《归藏》和《坤乾》同为一部书,都是殷人之易。孔子之时,《归藏》之易犹存,所以孔子才说“之宋而得《坤乾》焉”。这种看法承袭于郑玄和熊氏。郑玄在《易赞》及《易论》说:“周礼太卜一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。《连山》伏羲,《归藏》黄帝。夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》。《连山》者,象山之出云,连连不绝。《归藏》者,万物莫不归藏于其中。《周易》者,言易道周普,无所不备。”在注释《礼记·礼运》篇时,郑玄认为《归藏》有案可稽,孔子亲眼见过此书。在《礼记·礼运》中,言偃问礼于孔子:“夫子之极言礼也,可得而闻与?”孔子曰:“我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉;我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾以是观之。”郑玄注曰:“‘吾得《夏时》焉’,是‘得夏四时之书也,其书存者有《小

正》’；‘吾得《坤乾》焉’，是‘得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》’。”孔颖达在《周礼正义》中解释“得殷阴阳之书”时曰：“先言坤者，熊氏（安生）云：‘殷易以坤为首。’故先坤后乾。”杨简引用郑玄和孔颖达所引熊氏的说法证明《归藏》为殷易，杨简曰：

杞，夏后氏之后。征，验也。无所考证，惟得夏时之书，今存者亦有《小正》，见《大戴记》。^①

宋，殷之后，《坤乾》，熊氏云殷易，以坤为首。周官大卜掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。郑康成云：殷《坤乾》之书，其存者有《归藏》。据康成此言，则《坤乾》之书不止于《归藏》，岂康成不审其详，而姑为疑辞欤？杜子春云：《连山》宓戏，《归藏》黄帝。其以殷人用之，故曰殷易欤。^②

据此，杨简认为孔子由《夏时》以观夏之道，由《坤乾》以观殷之道，《夏时》今存者有《小正》^③，《坤乾》现存者有《归藏》，《归藏》是为殷易。

同时，杨简批评了“不知《连山》、《归藏》”的陋见：

先儒率尊乾而卑余卦，非明乎易者也。《归藏》首坤，则乾又劣于坤乎？学者不知《连山》、《归藏》，是以蔽于斯义。（《慈湖先生遗书》卷之七）

今人言易者，必本于乾坤，陋矣！但见《周易》之书，不见《连山》、《归藏》之书，故必首乾次坤。不知《连山》首艮，重艮

① 杨简：《先圣大训》卷第一《蜡宾第一》，山东友谊书社1990年版，第42页。

② 同上，第43页。

③ 《夏小正》一篇，现在保存在《大戴礼记》中，经过许多学者研讨，确是一种有古老渊源的作品。参见李学勤：《夏小正新证》，见《农史研究》第8辑，农业出版社1989年版。

故曰《连山》，《归藏》首坤，故曰乾坤之义。《连山》，夏后氏之易；《归藏》，商人之易。至矣哉！合三易而观之，而后八卦之妙、大易之用、混然一贯之道，昭昭于天下矣。（《杨氏易传》卷二十）

“三易”的首卦卦序排列不同，意义各异，但这并不意味“三易”大旨有异，其实易之卦序排列不是僵化不变的，“三易”皆合易道，其卦序排列“无不可者”，实乃“立言随义，言异而道则一”。

首乾次坤，反对之序也。其又次之屯者，何也？六十四卦错而置之，如《连山》、如《归藏》，无不可者。（《杨氏易传》卷三）

夏易曰《连山》，以重艮为首，则艮亦可以言连。今《周易》艮不言连者，山可以连，艮不可言连，取义不同。立言随义，言异而道则一。（《杨氏易传》卷十）

“三易”的真伪问题，历来就有争议。根据《左传》、《礼记》记载，《连山》、《归藏》、《周易》，和三兆、三梦一样，是三种不同的占书。“春秋时在《周易》之外另有其他筮法，这从《周礼》来看应即《连山》、《归藏》，应属可信。《归藏》本为殷商筮法，也较有根据。”^①汉代学者如桓谭、王充、郑玄等皆承认“三易”的存在，宋代的刘牧、朱震、程迥、程大昌、吴仁杰、张根、吴沆、郭雍、李衡、张栻、项安世、吕祖谦、朱元升等都肯定了《连山》、《归藏》、《周易》三易的存在。诸多学者的观点相互印证，没有扎实的论据难以轻易否定。今人在借助于王家台秦简等出土文献，重新印证了《归藏》不伪。今人于豪亮通过研究帛书《周易》和传本《归藏》卦名，提出：“《归藏》成书决不晚于战国，并不是汉以后的人所能伪造的。”^②林

① 李学勤：《夏小正新证》，《农史研究》第8辑，农业出版社1989年版。

② 于豪亮：《帛书周易》，《文物》1984年第3期。

忠军认为：“《归藏》早于《周易》”，“在没有其他史证和出土文献证明的情况下，古人关于夏商周三易之说不能轻易否定。”^①

（二）关于《周易》的作者

关于《周易》和《连山》、《归藏》的基本卦符由何人所画这一问题，杨简坚信伏羲画卦之说。在宋代疑经的思潮下，杨简认为，“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”这一段不合心学要旨，非圣人所作。杨简曰：“《易大传》曰：‘古者包牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。’某尝谓《大传》非圣人作，于是乎益验。此一章乃不知道者推测圣人意，其如此甚矣。”（《杨氏易传》卷二十）但是，杨简对伏羲作易这一点坚信不疑。杨简曰：

夫道一而已矣，三才一，万物一，万事一，万理一。……包牺氏深明乎此，既不能言，又欲以明示斯世与万世，而无以形容之，乃画而为一。于戏！庶几乎近似之矣。是可画而不可言，可言而不可议，但觉其一而不二，一而能通。夫孰得而测识，又孰得而究穷。必三画而成卦者，明乎所以为天者，此也；所以为人者，此也；所以为地者，此也；是为三也。（《杨氏易传》卷一）

包牺氏欲形容易是己，不可得，画而为一。于戏，是可以形容吾体之似矣。又谓是虽足以形容吾体，而吾体之中又有变化之殊焉，又无以形容之，画而为一。一者，吾之一也；--者，吾之--也，可画而不可言也，可以默识而不可加知也。--

① 林忠军：《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》，《周易研究》2001年第2期。

者吾之全也，--者吾之分也。全即分也，分即全也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨简认为，“一”作为易卦最基本的卦符，其产生的根据是伏羲对“混融无内外，贯通无异殊”之“道”的体悟。易道和心体是一体两面的关系，所以，“一”来源于伏羲“欲形容易是己，不可得，画而为一”。“--”是两画之“一”。奇偶两画、阴阳二爻都是“道”、“己”、“心”的表现。八经卦之三画乃是符示天、地、人三个基本向度而已。杨简认为，伏羲“始作八卦”，他说：“观孔子之言，则自太皞而上，未有帝王出而统治天下者，至太皞，即伏羲，始作八卦，造书契，始修大君之政，始称木德以配天，使后世知居帝王之位者，必德配天而后可。”（《先圣大训》卷之六《五帝第五十二》）

伏羲氏，又称宓戏、包牺、庖牺、伏戏，亦称牺皇、皇羲。历史上究竟有无伏羲其人？伏羲的真实面目究竟如何？所有这一切，自古以来，就长期笼罩在浓浓的迷雾之中。有的认为历史上确有伏羲其人，认为伏羲是中国古代社会中的一位杰出的部落首领；有的否定伏羲在中国古代历史上的存在，并指出其主要原因是由于一些学者错把神话当作了历史。我们认为，在远古时期，必然有人最初画卦，开创了易学的起点，自古以来，历史上传说的画卦之人，众口一词，皆为伏羲。关于伏羲画卦的说法，既没有更多的实物去证明它，也没有更多的证据去反驳它。目前我们权且认为伏羲为画卦之人。伏羲作为《周易》卦符的作者，已不仅仅具有历史学的意义，更重要的是，伏羲画卦具有《周易》发生学上的意义，是《周易》原初创制的象征。因此，近人高怀民将伏羲时代的易学称之为“符号易”^①。

八卦产生后，何人将其重为六十四卦，这也一直是易学史上长

① 参高怀民：《先秦学史》，广西师范大学出版社2007年版。

期争论的焦点。孔颖达在《周易正义》卷首中的第二部分《论重卦之人》概述了四种观点：“重卦之人，诸儒不同，凡有四说。王辅嗣等以为伏牺画卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。”孔颖达驳析了其他三种观点，宗王弼之注，认为“伏羲初画八卦，万物之象皆在其中矣。然其万物变通之理，犹自未备，故因八卦而更重之，卦有六爻，遂重为六十四卦。”^①

杨简不赞同文王重卦说，他以“三易”说为基础，认为“卦之重也久矣”。

夏后氏之易曰《连山》。《连山》者，以重艮为首。商人之易曰《归藏》。《归藏》者，以重坤为首。周人之易曰《周易》，以重乾为首。《周礼》大卜之官曰：“其经卦皆八，其别皆六十有四。”则卦之重也久矣，先儒谓文王重之，非也。（《杨氏易传》卷一）

文王重卦说起源于《系辞》，成型于司马迁，扬雄、班固、王充、皇甫谧等采信之，后来几乎成了学界的定论。杨简否定了文王重卦说。这种观点在当代越来越受到重视。刘大钧以《尚书》和《周礼》为证说明“重卦可能已有久远的历史”，又依据《系辞》和《淮南子·人间训》中有关伏羲重卦之说的资料，认为“伏羲是传说中的人物，伏羲重卦当然也是传说，但由这点可以看出：由八卦相重为六十四卦，其由来已久，我们认为起码发生在西周之前”^②。张亚初、刘雨通过分析商周时期甲骨文、金文中出现的易符，驳斥了文王重卦说，指出：“材料说明，在文王之前或同时，从商王都城到边远地区都广泛地流行着这种重卦的占筮方法，因此，说重卦是文王发明的，是不太可能的事。”“重卦的筮法首先出现在商，后来才推

① 孔颖达：《周易正义·卷首》，中华书局1987年版。

② 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第5页。

广到周,也就是‘周因殷礼’,这倒是十分可能的事。”^①1993年,湖北江陵王家台出土了一批关于易占的竹简,据学者推测,这些竹简乃为《归藏》。林忠军通过比较今本《周易》的卦名、卦画与出土《归藏》卦名、卦画之关系,指出:“《周易》许多卦名和卦画来自《归藏》。有的是直接继承了《归藏》的卦名和卦画,如屯、讼、师、比、同人、明夷等卦。有的改造了《归藏》的卦名,如家人、恒、坎、离、无妄等卦。既然出土《归藏》的这些重卦卦画和卦名早于《周易》,那么,流传以久、貌似定论的文王重卦说不攻自破。《系辞》关于伏羲观重卦之象以制器具的说法,虽不能成立,但其时已有重卦则不容怀疑。宋儒李过在比较传本《归藏》和《周易》卦名后指出:‘六十四卦不在文王时重,自伏羲以来至于夏商,其卦已重矣。’此说不伪。”^②

到底由谁重卦,卦辞为何人所作,杨简没有明言。但他采信周公作爻辞的说法,明确指出“周公系爻辞”(《杨氏易传》卷一)。在解升卦六四爻辞“王用亨于岐山”时,杨简曰:“此文王之象也。或谓周公作爻辞者,于是知其指文王也。文王之位几于五矣,三分天下,其二已归心矣,而文王就顺事之德。”(《杨氏易传》卷十五)

杨简秉承心学的精神,轻训诂,重大义,对卦爻辞的作者并没有进行过多的考证。关于《易传》的作者问题,杨简深受宋世疑经之风的影响,认为《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》非圣人孔子所作,对其亦不作解,但他认为《彖》、《象》、《文言》为孔子所作。在这一点上,杨简与欧阳修在《易童子问》中的说法不同,与朱熹的看法有异。欧阳修认为自《系辞》、《文言》、《说卦》而下,“皆非圣人

① 张亚初、刘雨:《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,《考古》1981年第2期。

② 林忠军:《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》,《周易研究》2001年第2期。

之作，而众说淆乱，亦非一人之言也”（《易童子问》）。朱熹易学思想虽然受到欧阳修易说的影响，但并不赞同欧阳修的说法，仍然认为《系辞》为孔子所作。

杨简认为《象》辞是孔子以教筮者而作。他说，《孔子闲居》之言是孔子用以教学者，故其言精，“易之《象》辞，孔子以教筮者，故其言显；因人心以为二，故合之”。杨简在解乾卦时明确指出“孔子作《乾·象》”。在解《屯·象》时，杨简说：“此乃孔子发卦辞之所未言。”（《杨氏易传》卷三）在解颐、蹇、益、丰卦等《象》辞都明确以孔子指称。如解蹇卦《象》“利西南，往得中也。不利东北，其道穷也”时，杨简曰：“孔子因东南西北之象而发其义曰：自春之始于东，而中于西南，穷于东北，则西南有中之象，东北有穷之象。惟道为中，失道则穷。”（《杨氏易传》卷十三）解益卦《象》“中正有庆”，杨简曰：“孔子以中正言之，则无所不通。”（《杨氏易传》卷十四）解丰卦《象》“日中则昃，月盈则食”，杨简曰：“然而自夏后氏以来，继世之君，岂能皆圣？又岂能皆贤？故孔子于此致盈盛之戒，恐继世之君恃广大之势，多满盈之患，故孔子复发满盈之义而致戒，曰日中则昃，月盈则食。”（《杨氏易传》卷十七）

杨简认为，《象》亦为孔子所作。杨简曰：“周公系爻辞，孔子作《象》辞，而或曰‘大’或曰‘至’，一也。”（《杨氏易传》卷一）在解屯卦初九爻《象》“虽盘桓，志行正也。以贵下贱，大得民也”时，杨简曰：“《象》曰‘志行正’者，明持志可行正，而事未可行正也。事虽未可遽行，而亦利建侯焉。恐人谓一切不可行，故曰利建侯。……阳为贵，阴为贱。初九居群阴之下，有以贵下贱之象。以贵下贱，大得民心。屯之初虽未可遽有所为，而建侯之外又利于以贵下贱，孔子于是发文辞之所未言。”（《杨氏易传》卷三）在解屯卦六二爻《象》文“反常”时，杨简曰：“孔子明反常之义，以破后人之疑。”（《杨氏易传》卷三）在解屯卦六四爻《象》“求而往，明也”时，杨简

曰：“夫初九之求我为婚媾也，然后往则吉无不利矣。俟求而后往者，惟明者能之。人心之急于婚媾者，多不待求而先往。故孔子于此赞言求而往之为明，所以诱掖人之良心，使之自贵而无轻动也。”（《杨氏易传》卷三）在解蛊卦六四爻《象》“往未得”时，杨简曰：“往未得者，言子之所以裕父之蛊，以此而往，不以为愧，其心盖以为孝也，以为得也。故孔子正之曰往未得也，言乎如此而往，未可以为得也。”（《杨氏易传》卷七）在解家人九五爻《象》“王假有家，交相爱也”时，杨简曰：“假大之道自吉，孔子又从而详释之曰‘交相爱也’。”（《杨氏易传》卷十二）

对于《文言》，杨简提出了与欧阳修不同的理解路向。例如，欧阳修认为“四德”是鲁穆姜之言，与“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也”在内容上相互矛盾，“谓此二说出于一人乎，则殆非人情也”，认为“《文言》不为孔子之言”。杨简认为，以其为鲁穆姜之言而谓《文言》皆非孔子之言则过。解《文言》“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：‘乾，元、亨、利、贞。’”时，杨简曰：

欧阳子谓此鲁穆姜之言，遂谓《文言》皆非圣人之言，则过矣。穆姜虽大恶，而其言之或合乎道，则圣人不以人废言。今惟当以正道断之，谓元为善则无害，谓为善之长则害道。道一而已矣。（《杨氏易传》卷一）

对于欧阳修所说的“四德”与“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也”在内容上不一致的问题，杨简在解“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始，能以美利利天下，不言所利，大矣哉”时提出了与欧阳修正好相左的看法。杨简曰：

至哉！圣言，非圣人岂能道此。元亨利贞，前既裂而四之矣，今又合而一之与。……人能反求诸己，默省神心之无体无

方，无所不通，则曰元曰亨曰利曰贞，曰一曰四，皆所以发挥此心之妙用，不知其为四也。欧阳子方疑其前后异同，非出于一人之言，正吾之所叹息以为纵横皆妙者也。性情者，乾元之性情也，元亨利贞皆性情也，故又曰“乾始能以美利利天下”。（《杨氏易传》卷一）

在解《文言》时，杨简常以孔子之言指称。对于《文言》中“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”杨简释曰：“人居天地之间，凡血气生之属，皆其同类者，所患圣人不作耳。圣人作则万物感应。……故君子不可求诸外，当反求诸己，其身正而天下归之矣。衰世之君，往往率求诸人，多方设术以治之，而人愈不服。孔子深察斯情，故谆谆设喻，重复言之，所以明圣人作则物无不应。人君必求诸己，不可求诸外也，不可罪民之顽而不可化也，不可叹当世之乏才，共理也。有圣贤之臣，何世不生才？惟圣知圣，惟贤知圣。”（《杨氏易传》卷一）对于“贵而无位，高而无民。贤人在下而无辅，是以动而有悔也”，杨简释曰：“亢龙，君德之失也。惟圣罔念作狂，圣狂之分，一念之间耳。唐虞之际，君臣相与警戒规正，何尝敢有自足自圣之意，恃其聪明睿知而自以为足，不复询谋于众，忽略愚贱，则动必有悔。孔子推言至于无位、无民、无辅，欲其无忽也。”（《杨氏易传》卷一）对于“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”，杨简释曰：“直方大，虽然义不可夺，足以明方，而义又有随宜中节之理，此孔子所以发挥前言之所未尽。”（《杨氏易传》卷二）杨简以孔子之言指称《文言》之文，表明了他认为《文言》为孔子所作。

孔子与《易传》的关系，一直是易学史上聚讼未决的疑案。自司马迁提出孔子作《易传》以后，很长时间无人对此怀疑，此说基本上成为定论。宋代欧阳修首先对孔子作《易传》的说法进行发难。

自此以后,不断有学者提出质疑。尤其是民国初期,疑古辨伪思潮兴盛,孔子作《易传》的旧说基本上被否定,随之而来的是《易传》作于战国或者西汉时期等不同的说法的出现。自上世纪末至今,随着新资料的出土,孔子与《易传》关系问题又受到广泛关注,引起了学界的广泛讨论。不少学者根据新出土帛书《易传》等材料,回归司马氏旧说,主张孔子作《易传》之说。笔者同意先贤提出的《易传》不是孔子亲作的观点,认为其是孔子后学作品,大约成书于战国时期。《易传》虽然不是孔子亲作,但它的确代表了孔子及其后学的思想。

杨简认为,在伏羲重卦之后,《周易》的形成是一个历代累积的过程,这个过程是开放的,“至于今不已”。他说:“书不尽言,言不尽意。欲详其言,虽伏羲、文王、周公、孔子系易之辞,至于今不已,犹不得而尽也。”(《慈湖先生遗书》卷之七)正如冯友兰所说,《周易》古经是“经过长时期的积累而成的,并不是一人一时的作品,可能到文王、周公的时期,《易经》成了跟现在流传下来的差不多那样的定型,但是,它不是文王、周公一两个人的作品”^①。刘大钧认为:“自阴阳爻组成八卦,至八卦重为六十四卦,最后到《周易》全书的完成,这中间恐怕有一个较长的历程。特别是卦辞和爻辞的产生,必定经过了很多人的采辑、订正和增补,最后到殷末周初才成为今天的样子。因此,《周易》这部书的作者,从卦画的绘制到卦、爻之辞的写成,不大可能仅仅是一个人所作,应该是几代人的集体创作。”^②这一说法是正确的。

(三) 关于《周易》的性质

1. 易本筮书

① 冯友兰:《〈易经〉的哲学思想》,《文汇报》1961年3月7日。

② 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1988年版,第5~6页。

杨简认为,“《易》本占筮之书”(《杨氏易传》卷二),“《易》,占筮之书也。”(《杨氏易传》卷十二)《易》从原本意义上讲乃为卜筮之书。从卦爻辞本身来看,《易》是为卜筮而作的。“筮而得乾之卦者,君也,父也,夫也,圣人也,或进于圣人之道者。”(《杨氏易传》卷一)在复卦上六爻辞中,“经言行师、国君者,复举此二大事而言,以应筮者之问,所告切的,庶几警惧而改也”(《杨氏易传》卷九)。“筮者于爻辞启告为切”(《杨氏易传》卷十六),“占筮观六爻之变”(《杨氏易传》卷五),不应拘泥某爻。“所筮事情不可胜纪,其应万变,不可执一,厥后卦爻皆然,神应切中,占者自知。”(《杨氏易传》卷一)“筮者事情无穷,卦爻所应亦随事而变,六十四卦、三百八十四爻皆不可执。”(《杨氏易传》卷一)在解损卦六三爻时,杨简指出了筮爻和筮事的关联性。他说:“夫二人同行则无疑,三则疑。此人情之常,凡事略同,正当此爻之象。筮而得此筮爻,必有此事。”(《杨氏易传》卷十三)在解益卦上九爻“莫益之,或击之,立心勿恒,凶”又说:“卜筮则求诸神,筮而得此爻,庶乎畏明神而或改也。”(《杨氏易传》卷十四)

杨简认为易本占筮之书,“大概受了朱熹的影响”^①。朱子一生精研《周易》经传,他试图恢复《周易》的本来面貌,认为“易本卜筮之书,后人以为止于卜筮。……今人须以卜筮之书看之,方得;不然,不可看易”^②。他评论自己的《周易本义》说:“据某解一部易,只是作卜筮之书。”^③“朱熹这一论点,可以说是企图恢复《周易》的本来面貌,不仅对当时的义理学派,对象数学派的《周易》观

① 朱伯崑:《易学哲学史》(第二卷),华夏出版社1995年版,第528页。

② 朱熹:《朱子语类》卷六十六,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

③ 同上。

也是一大冲击,在经学史上是值得大书特书的。”^①由此可见朱子易学的大胆创新、卓尔不群之处。比朱熹小十一岁的杨简在“儒者讳道是卜筮之书”^②传统的影响下,坚持“易本占筮之书”的论断,实属难得和不易。

从现在看,这种观点也比较切近《周易》的原意。从《周易》自身看,它是一部卜筮之书。《周易》卦爻符号是筮占记号,阳爻称九,阴爻称六,本之于筮法。《周易》文辞是筮占之辞。从《周易》古经结构看,其乃是一部筮书。《周易》古经卦画、卦名多源于《归藏》,林忠军通过比较今本《周易》的卦名、卦画与出土《归藏》卦名、卦画之关系,指出:“《周易》许多卦名和卦画来自《归藏》。有的是直接继承了《归藏》的卦名和卦画,如屯、讼、师、比、同人、明夷等卦。有的改造了《归藏》的卦名,如家人、恒、坎、离、无妄等卦。”^③更具有说服力的是1977年出土的阜阳双古堆《周易》卦爻辞后有卜辞:“其卜事之辞为固定的格式,指出各种天象和人事的吉凶,如清雨、田渔(田猎和捕鱼)、征战、事君、求官、行旅、出亡、嫁娶、疾病等等。”^④从《周易》的产生和早期应用看,《周易》是卜筮之书。在远古中国生产力非常低下的历史条件下,古代先民们发明了星占、风占、龟占、草占等种种沟通人神的占卜方法。时至周代,周人将本身具有多样性的占筮活动加以改良,建立了完整的符号与观念系统,即卦爻象与卦爻辞,建立起了新的占筮法则(大衍之数),使用新的占筮工具(蓍草),《周易》古经蓍占得以诞生。《周

① 朱伯崑:《易学哲学史》(第二卷),华夏出版社1995年版,第418页。

② 朱熹:《朱子语类》卷六十七,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

③ 林忠军:《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》,《周易研究》2001年第2期。

④ 《阜阳汉简简介》,《文物》1983年第2期。

《易》古经成书后,其功能在很长一段时间里主要表现为占筮。《左传》和《国语》记载的《周易》古经筮例即为明证。总之,我们认为,《周易》古经本为占筮之书。

2. 因筮设教

杨简以“《易》为卜筮之书”为基,进一步阐述了“易以设教”的心学理论旨归。《周易·观·彖》中就有“神道设教”之说。杨简秉承易学精神,吸纳前贤思想成果,指出:“圣人作《易》,因筮设教,因人情引之而归诸道,明则为圣人,幽则为鬼神,其道一也。”(《杨氏易传》卷十三)“教亦多术矣,《易》本占筮之书,古神圣之设教,知空言难以告人,因民生之所利用,因致其教,因以发神明之德,因以道万物之情。”(《杨氏易传》卷二)“卜筮者,民之利用,圣人系之以辞,因明人之道心,是谓正德,人心即道,故舜曰‘道心’。孔子曰:夫易所以崇德广业也。”(《杨氏易传》卷一)《易》,“占筮之书也。圣人因以通之,使归于道”(《杨氏易传》卷十二)。圣人作《易》,于卦爻象下系之以辞,目的是教化百姓,劝民向善,提高人们的道德水平。圣人教民,“空言难以告人”,教化应有所凭借,使其有落实处,这样,《周易》就成了诱导、规范人类行为以劝民向善的说教工具。之所以如此,还因为人们皆有崇拜神灵的敬畏心理,都有趋吉避凶的内在愿望,所以,圣人“因人情引之”,“因筮设教”,从内在理路上启发人之善良本心,使之回归于道,发之于外,大有作为,“崇德广业”。

杨简是通过《周易》六十四卦三百八十四爻的注释和阐发实现其“因筮设教”的目的。杨简在解读《周易》六十四卦时,几乎在对每一卦的解释中都讲到或体现了易以“教”人的旨归。例如:杨简在解释《乾·彖》时指出“孔子作《乾·彖》,虽多言天,然孔子专意明人之道心”,以“明道”,以“垂教”(《杨氏易传》卷一),所以,“圣人之致教深也”(《杨氏易传》卷一),“孔子以此教学者”(《杨氏

易传》卷二)，“易之《彖》辞，孔子以教筮者”。杨简认为，“因筮设教”的方法多种多样，《易》本来是一部筮书，“神圣”用其来“设教”，“因致其教”，“致‘正德’之教”，“教以‘正德’”；大壮卦中有“立言垂教”(《杨氏易传》卷十二)；解卦有“圣人作《易》，因筮设教”(《杨氏易传》卷十三)；井卦中有“圣人设教，厥有大旨”(《杨氏易传》卷十六)；观卦中有“随方设教”(《杨氏易传》卷八)。杨简解《临·彖》“临，刚而浸长，说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也”时指出：“说也、顺也、刚也、中也、应也”，“圣人设教合五者，以明道心之全。”(《杨氏易传》卷八)在解释《颐·彖》“颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也”时说：“养正则吉，已正则养之而已，故吉。《易》曰：‘蒙以养正，圣功也。’其有不正焉，则当改，当修治；苟亦养之，是养成其不正，不可也。人多不自知己之非，而精于知人之得失，故观颐先观人之所养。是则効之，非则省己而惩之。‘自求口实’，乃省己之所养，故曰‘观其自养也’。以彼照己，庶其易省也。人多不自觉，故圣人设法以教之，使先观人而后观己也。”(《杨氏易传》卷十)在解释《夬·彖》“健而说，决而和”说：“卦出此象，以教君子也。”(《杨氏易传》卷十四)

在解释爻辞及其象辞时，杨简同样是屡次使用“教”字以表明圣人教化民众之旨。在释坤卦六四爻时，杨简说：“圣人又教之曰‘无誉’”、“教之曰‘慎不害也’。”(《杨氏易传》卷二)在解释《坤·文言》“敬以直内”时，杨简说：“圣人又虑学者虽欲直而未能直，故教之以敬。敬则心不放逸，自直矣。”(《杨氏易传》卷二)在解释需卦上六爻辞“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉”时，杨简说：“以教小人，使其敬君子，则小人亦终吉。”(《杨氏易传》卷四)在解释泰卦九二“包荒”之“包”时，杨简说：“君子当包受之，宽以教养之，则天下之善心无不兴起，可以使人皆有士君子之行。”(《杨氏易传》卷六)在解释大有卦上九爻“自天佑之，吉无不利”时，杨简说：

“举此致教于人，故推言及顺信尚贤。”（《杨氏易传》卷六）在解释谦卦六四爻“无不利，撝谦”时，杨简说：“六柔四柔，坤体又阴，柔又不中，有过乎谦之象。故圣人教之撝去其谦，又恐其疑也，又曰‘无不利，撝谦’。”（《杨氏易传》卷七）在解释豫卦上六爻“冥豫成，有渝无咎”时，杨简说：“沉冥于豫乐至于此，可谓已成而难于救矣。而圣人教谓于此渝变亦可无咎。人患不能改，改则无过。”（《杨氏易传》卷七）在解释坎卦六三爻“来之坎坎，险且枕。入于坎窞，勿用”时，杨简说：“六三阴险不中，失道所致。然小人既以陷于此，岂无改过之道，圣人于是亦教之曰‘勿用’，但一切勿有所用，则所谓失道之心熄，庶乎免矣。”（《杨氏易传》卷十）在解释损卦上九爻“弗损”时，杨简说：“上九，损之极，过乎中，故教之以‘弗损’也。”（《杨氏易传》卷十三）。在解释萃卦初六爻“有孚不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑，勿恤，往无咎”时，杨简说：“初六孚信自不固，似号而悲矣。又一握为笑，言号笑杂而为一也，于是教之以勿忧恤。”（《杨氏易传》卷十五）在解释艮卦六四爻时，杨简曰：“《象》曰‘止诸躬也’，亦初无义理可言，申言之而已，正而已，无可复言者。圣人之教人，何其直而无隐，何其直而无尽。”（《杨氏易传》卷十七）如此明之言“教”，举不胜举。其他之处虽未明言“教”字，而实指教化之实的内容更是比比皆是。

杨简通过“《易》本占筮之书”的路径，揭示出《周易》的原初意蕴，进而以此为基础，开显圣人作《易》的设教内涵。

三 心之诠释

《四库全书总目》称：“简之学出陆九渊，故其解《易》，惟以人心为主，而象数事物，皆在所略……考自汉以来，以老庄说《易》始

魏王弼,以心性说《易》始王宗传及简。”心学的核心特征在于以“心”为本。杨简以孟子心说为基,接续和光大陆氏心学,以“心”立本,以心解《易》,通过诠释《易经》等经典,进一步抛弃了陆氏的“沿袭之累”,将“心”之范畴彻底化、圆融化,建立真正完全意义上的心本体学说,走向彻底的心本论。

陆九渊作为心学的创始人,确立了“心”之本体地位。朱熹云:“陆子静之学,只管说一个心字。”^①袁甫以“发明本心”称赞陆九渊:“先生发明本心,上接古圣,下垂万世,伟矣哉!”^②“在陆九渊看来,实在只有一个世界,它就是心(个人的心)或心(宇宙的心)。”^③陆九渊说:“心只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。”^④陆氏认为,心是以个体之心为基础的。同时,心又是超越个体和时空的,圣凡同心,古今同心,心具有超越性和普遍性。陆九渊所说的本体之心的根本性质是其伦理性。在回答杨简“如何是本心”之问时,陆氏说:“恻隐,仁之端也;羞恶,义之端也;辞让,礼之端也;是非,智之端也。此即是本心。”^⑤陆九渊把仁、义、礼、智“四端”视为本心。“四端者,即此心也;天之所与我者,即此心也。”^⑥“仁义者,人之本心也。孟子曰:‘存乎人者,岂无仁义之心哉?’又曰:‘我固有之,非由外铄我也。’愚不肖者不及焉,则蔽于物欲而失其本心。贤者智者过之,则

① 朱熹:《朱子语类》卷一百二十四,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

② 陆九渊:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第523页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1996年版,第264页。

④ 陆九渊:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第444页。

⑤ 同上,第487页。

⑥ 同上,第149页。

弊于意见而失其本心。”^①天赋予人的良知良能等道德观念即是本心。陆九渊说：“孟子曰：所不虑而知者，其良知也；所不学而能者，其良能也。此天之所予我者，我固有之，非由外铄我也。故曰：‘万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。’此吾之本心也，所谓安宅、正路者，此也；所谓广居、正位、大道者，此也。”^②陆九渊把本心与四端、良知、良能、仁义等进行互通互诠，认为本心是人生来与具的道德意识，是人之为人的普遍准则，是一种道德性的形上本体。心作为具有普遍性的伦理性精神实体，亦是具有超越性的。正如陈来说，陆九渊使用本心则为了“强调道德意识是每个人心的本来状态，它存在于任何时代任何人身上，是永恒的和普遍的”^③。“本心”通过人的道德行为向外扩展，充盈宇宙，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。

杨简对心的理解和使用，承袭陆九渊之说，是在多种意义上展开的，其对“心”范畴多重意义的关联运思，贯穿着本体之心的内在意蕴。

首先，杨简承认心是作为人体一部分的器官之心，也就是他所说的“心之为脏”。杨简认为“人之生”乃“血气之所聚”（《杨氏易传》卷十），“民生有血气，目视耳听，口之于味，鼻之于臭，四肢之于安佚，有喜有怒，有哀有惧，有爱有恶有欲。”^④“人居天地之间，凡血气生之属，皆其同类者。”（《杨氏易传》卷一）人作为“血气生之属”是由各种生理器官构成的，各种器官发挥各自的作用以形成人的有机生命体。在这种意义上，心与目、耳、口、手足、血气是在同一层次上使用的。杨简曰：“目可见也，其视不可见。耳可见也，其

① 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年版，第9页。

② 同上，第5页。

③ 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社1991年版，第192页。

④ 杨简：《先圣大训》卷第三《入官第二十一》，山东友谊书社1990年版。

听不可见。口可见，噬者不可见。鼻可见，嗅者不可见。手足可见，其运动步趋者不可见。血气可见，其使之周流者不可见。心之为脏可见，其能思虑者不可见。其可见者，有大有小，有彼有此，有纵有横，有高有下，不可得而一。”（《慈湖先生遗书》卷之七）“心之为脏”与目、耳、口、手足、血气，都是人的生命肉体的感性存在。作为人体器官有机组成部分的心（心脏）是具体的，形下的，可感的。进而，杨简指出心之功能在于“思虑”。“以吾之视为目，以吾之听为耳，以吾之噬为口，以吾之握为手，行为足，以吾之思虑为心”（《慈湖先生遗书》卷之七），“心能思虑”（《慈湖先生遗书》卷之七）。

这种看法，与孟子关于心的观点是一脉相承的，也是中国传统哲学和宋世思想家的普遍看法。朱熹也是以是否能思而把心之官与耳目之官区别开来的。“心能思，所以谓之大体。”“心则能思，而以思为职。凡事物之来，心得其职，则得其理，而物不能蔽。”^①朱熹认为心具有知觉的功能。知觉是人的身体感官与外界事物接触的产物。“物至而知，知之者心之感也。”^②“人心但以形气所感者而言尔，具形气谓之人，合义理谓之道，有知觉谓之心。”^③

与朱熹不同的是，杨简是从心体、德性上对“知觉”进行言说的。杨简曰：“仁者，知觉之称，疾者以四体不觉为不仁。所谓仁者，何思何虑，此心虚明，如日月之照尔，亦非有实体也。”（《慈湖先生遗书》卷之九）杨简用“知觉”界定“仁者”，又用心体的无思无虑、虚明无体来称述“仁者”，由此可见，在此种意义上，杨简所谓

① 朱熹：《孟子集注·告子章句上》，齐鲁书社1992年版，第168页。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十七，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百四十，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

“知觉”也就表征着心体的本体状态。杨简又利用医家称身体无所知觉为不仁,从反面印证仁虽然为觉,但须所觉无亏,至纯明无间,而后才可谓“仁”:“医家者流谓四体不仁曰无所知觉者,盖知者虽觉,而旧习未能顿释。必纯明无间,所觉无亏,而后曰仁。”(《慈湖先生遗书》卷之十一)“仁,觉也。医家谓肌体无所知觉曰不仁。”(《慈湖先生遗书》卷之十一)此说和程颢以天地万物一体为仁如出一辙。程颢说:“医书言手足痿痺为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。”^①

由朱熹和杨简对知觉的不同理解,我们可窥视到理学和心学理路的不同和方法的殊异。黄宗羲在评述朱陆异同时谓:象山之学,“以尊德性为宗,谓‘先立乎其大,而后天之所以为我者,不为小者所夺。夫苟本体不明,而徒致功于外索,是无源之水也’。同时紫阳之学则以道问学为主,谓‘格物穷理,乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是,而惟从事于覃思,是师心之用也’”^②。“尊德性”,是从存心入手去把握道体的大本;“道问学”,是从致知入手,去揭示道体的细微。朱熹由于侧重“道问学”,提倡“格物致知”、“即物穷理”,所以他重视知觉的认识论意义,而后再呈现道体之旨。而杨简承袭陆氏心学以“尊德性”为宗、“先立乎其大者”的衣钵,对知觉更是从伦理道德论向度上进行解说。杨简认为,知非穷究于身外以获得关于外部世界的知识,而是觉知心中之道,“知道始可言知,不知道何足以言知?道非心思所可知,非言语所可及,可觉不可求”(《慈湖先生遗书》卷之二)。“知道之谓知,不知道何足谓之知?”(《慈湖先生遗书》卷之十一)“知道之谓知,知非心思之所及。

① 程颢、程颐:《二程集》,中华书局1981年版,第15页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷五十八,中华书局1986年版。第1885页。

伊尹谓之觉，孔子谓知及之。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）杨简以“觉”为中介将“知”、“仁”相连，用道德论来消解知识论，觉始为知，觉纯为仁，不觉不足以言知，觉而未精一不可以言仁。所觉为何？不出其心中先验之道德律则。“知者，觉之始；仁者，觉之纯。不觉不足以言知。觉虽非心思之所及，而犹未精一，精一而后可以言仁。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）进而，杨简得出“圣人之道乃非知识”、“无知者，圣人之真知”的结论。“无知者，圣人之真知，而圣人知之实无知也，如以为圣人之道实可以知之，则圣人之道乃不过知识耳，不过事物耳；而圣人之道乃非知识，非事物，则求圣人之道者，不可以知为止。然以圣人之道为可以知者，固未离于知；以圣人之道为不可知者，亦未离于知。惟其犹有不可知之知，非真无知也。圣人之真无知，非智识之所到，非知不知所能尽，一言以蔽之，曰心而已矣。此心非知，非不知，苟明此心，自然非知不知之所及，此之谓真无知。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）

由此看来，杨简并没有止于“清浊阴阳之气合而成之”的“血气形骸”（《慈湖先生遗书》卷之七）之心及其思虑功能，而是进一步体悟到“思虑”背后的“不可见”实体。杨简曰：

有断有续者，思虑也；无断无续者，心也。能明此心，则思虑有断续，而吾心无断续；血气有强弱，而吾心无强弱。有思无思，而吾心无二。不能明此心，则以思虑为心，虽欲无断续，不可得矣！（《慈湖先生遗书》卷之七）

所谓“有断有续”，指的是思虑作为一般知觉认识所具有的过程性和间断性的特征，而“无断无续”则表明“心”所具有的超越一般感知的特性。“此心乃我所自有，未始有间断。”（《慈湖先生遗书》卷之三）同时，“无断无续”之“心”与人人所具有的器官之心和思虑之心并非二心，乃为同一个心。“心无异心，即目视耳听之心，手握足行之心，自是不可知，不可限量，不可形容也。”（《慈湖先生

遗书》卷之十一)心即是目视耳听、手握足行之心,同时又是不可限量、不可形容的主宰之“心”。杨简将二者有机地圆融起来,这样便为说明哲学意义上的人人自有的本体之“心”奠定了内在的根基。这是杨简之心多种规定中的重中之重,也体现了其心学深刻的核心。由此,杨简批评了“以思虑为己之心”的“晦昧者”：“人心即天地之心，晦昧者以思虑为己之心，故纷纷扰扰如云翳日，如尘积鉴。”（《杨氏易传》卷十二）杨简通过对“心”与“思虑”差异性的比较，突出了“心”的超越性特点，从而在哲学上克服了将“心”混同于一般认知器官的疏漏，确立了其作为哲学范畴的本体之“心”。天地、男女、万物都是此本体之“心”的呈现。“天者，吾心之高明；地者，吾心之博厚；男者，吾心之乾；女者，吾心之坤；万物者，吾心之散殊；一物也。一物而数名，谓之心，亦谓之道，亦谓之易。圣人淳淳言之者，欲使纷纷者约而归乎此也。”（《慈湖先生遗书》卷之七）天、地、人、万物都在本心的统摄之下，都是心主宰的对象，此心“一而不二，通而无间”（《慈湖先生遗书》卷之十）。并且，每个人的心都如此，举天下万古之人心皆如此。

杨简超越“以思虑为己之心”，视“无断无续”之“心”为本心，进一步将其抽象化，确立了心在其理论体系中的基础作用和核心地位。心之本体意蕴如下：

（一）心的内在性——“此心，人之所自有，人所自存”

杨简认为心作为宇宙的本根内在于每个人类个体之中，是人生来固有的，圣贤具之，凡人亦完满具之。“此心，人之所自有，人所自存”的实质即强调指出了心的内在性。杨简认为：“圣言千万，皆以明人心之所自有也。”（《杨氏易传》卷二）他屡次用“自”作修饰，以表明心的内在自足、固有自存，并引用孔孟之言予以论证说明：

孔子曰：人者，天地之心。又曰：心之精神是谓圣。孟子亦每道性善，又曰：仁，人心也。大哉斯言，启万世人心所自有之灵。人孰不爱敬其亲？有不爱敬其亲者，非人也。人孰不知徐行后长？有不后于长者，非人也。此心，人所自有也，不学而能也，不虑而知也。心之精神是谓圣，果如吾圣人之言也，其有不然者，非其心之罪也。惟民生厚，因物有迁，感于物而昏也。心之精神，无方无体，至静而虚明，有变化而无营。（《慈湖先生遗书》卷之二）

人为天地之心，心为人身之圣，内在于人的本心与宇宙万物完全沟通，融通为一。并进而用孔孟之言论证人心自有：人之心为仁为善，人人内在自有此心，完全是先验本然地人人具备，不学而能，不虑而知，非学而后有，虑而后知。许多人未能呈现此心所内在自有的本然，并没有消弭其内在固存性，只不过因外物影响而有所感并发生迁移、出现昏蔽而已。在解《谦》卦六二：“鸣谦，贞吉。《象》曰：‘鸣谦贞吉’，中心得也。”的时候，杨简指出人皆有此心，只是因人自不知自不信而犹失。“六二之贞，非外铄之，非取诸外也。鸣谦也，贞也，皆中心所自有。此心，人皆有之，而自不知自不信，是虽有此良心而犹失也。至于六二，可谓中心得也。”（《杨氏易传》卷七）表征本心的中正之心、道心也是人人自有。“中正之心，人所自有，惟其无以感之。”（《杨氏易传》卷七）“道心，人人之所自有。”（《杨氏易传》卷七）“道心，人所自有，有所倚则失之，有所倚则偏党，为私为过。”（《杨氏易传》卷十六）内在自有的本心是圆满自足的，道存于此，善出于此。“心者，某之所自有，而先圣之道在焉，实广实大，实昭明，实无所不包。”（《慈湖先生遗书》卷之四）善、灵、明、神、中正、仁、义、礼、智、孝等等统统出自此心，贞正之德、顺悦刚中，皆“心之所自有”，君君、臣臣、父父、子子、兄弟、弟弟、夫夫、妇妇也是“道心之中固自有如此之异用而非异”。人人本

有之心，发育流行于日用生活之中，人人要在日用中以其思为思，以其示而行，在生活中时时刻刻信仰它，保有它，践履它。它们都是与生俱来的，非由外铄而得，皆心所自有之内蕴，无需索之于外，无需借助外力，人人都能从自身内在之心而“自善”、“自灵”、“自明”。“人之本心，惟有虚名，初无实体，自神自明，自中自正，自直自方，自广自大，变化云为，随处皆妙。”（《杨氏易传》卷二）“能识惻隐之真心于孺子将入井之时，则何思何虑之妙，人人之所自有也。纯诚洞白之质，人人之所自有也。广大无疆之体，人人之所自有也。”（《慈湖先生遗书》卷之七）

每个人皆无例外、圆满自足地自有此心。“何独圣人有之？人皆有之。”（《慈湖先生遗书》卷之五）“孟子曰：仁，人心也，其旨同。孔子又曰：心之精神是谓圣。某知人人本心皆与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同。得圣贤之言为证。”（《慈湖先生遗书》卷之三）非圣人独有此心，“愚夫愚妇咸有之”，“圣贤非有余，愚鄙非不足”（《慈湖先生遗书》卷之二）。“天下之人心皆与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同，皆与天地日月四时鬼神同。”（《慈湖先生遗书》卷之二）《诗经》中为何收录了贱夫妇人所作之诗呢？因为“此心，人所自有，故三百篇或出于贱夫妇人所为，圣人取焉，取其良心之所发也”（《慈湖先生遗书》卷之八）。但是，世间何以存有君子和庶民等诸如此类的差别呢？杨简认为，人人同此心，但并不是人人能够存有本心。君子和庶民的差别只在于“人皆有之”的本心的“存”和“去”，君子只是先觉而已。“是心有慈有爱，有恭有敬，有忠有信，有刚大，有高明，有博厚，有神圣，有武文，穷天下万世之思虑，集天下万世之名称，不足以尽此心之形容，而是人心皆有之，惟庶民去之，君子存之。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）“君子先觉我心之所同然，君子先觉，众人后觉尔。”（《杨氏易传》卷一）“先觉觉后觉，暗者求于明而师道立矣。”（《慈湖先生遗书》卷之十）杨简此论

的良苦用意在于说明：圣贤非超人，只不过是把常人所具有的先天善性发扬光大而已；愚鄙非恶人，只不过是未把与圣贤共有的本心真正显露出来而已。因此，圣贤没有理由趾高气扬，愚鄙也没有借口自甘堕落，人人都应该最大限度呈现自我圆满具有的本心，成就内圣外王的德业。

师者“传道”非自外至，而是启人“心之所自有”：

“师者，所以传道也。道非自外至，所以启吾心之所自有也。教者岂能于学者所自有之外别取一物而教之耶？亦使之复其所固有尔。”（《慈湖先生遗书》卷之十四）

求知学道，不需要向身外的世界去寻求，传道之师也不是“于学者所自有之外别取一物而教之”，而是复学者心中固有之道。“一日觉之，……众德自备，百年自有。”（《杨氏易传》卷十四）人们一旦自觉其本有之心，仁义礼智等众多的德性在其无体清明之心中心融聚自备，正如它们在百年前已经自有的那样，百年以后依然如故。

同样，圣人制礼，也是因人自有之心，顺以导之，“使不失其所自有尔”。“圣人为是父子君臣夫妇长幼朋友之礼，所以因人慈爱恭敬之心，而顺以导之，无敢小拂焉，无敢过焉，一循夫大中之性而左右之，使不失其所自有尔。”（《杨氏易传》卷八）治理国家亦是如此，以圣王“自有之本心”，感化天下百姓“自有之本心”。“治天下之道，本诸君心。古圣王以我所自有之本心，感天下所自有之本心。”（《慈湖先生遗书》卷之十六）

（二）心的超越性——“是心，四海之所同，万古之所同”

杨简认为，人人皆有的内在之心具有超越性，它是超越人类个体和时空的宇宙本根。

“人皆有此至灵之心”(《慈湖先生遗书》卷之十五),心不但是内属于个体的,而且是超越个人的。“不独其有此心,举天下万古之人皆有此心。益信人皆与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同此心,顾人不自知不自信尔。”(《杨氏易传》卷二十)“人心非气血,非形体,广大无际,变化无方。倏焉而视,又倏焉而听;倏焉而言,又倏焉而动;倏焉而至千里之外,又倏焉而穷九霄之上。不疾而速,不行而至,非神乎,不与天地同乎?学者当知夫举天下万古之人心皆如此也。孔子之心如此,七十子之心如此,子思、孟子之心如此,复斋之心如此,象山先生之心如此,金溪王令君之心如此,举金溪一邑之心如此。”(《慈湖先生遗书》卷之二)心无体,故能无限;心无形,故能变化万端;超乎人的感知,唯有神方能显示其性质。“人人心量皆如此广大”(《慈湖先生遗书》卷之十九),“灼知举天下万世人心,本善本正,本清明,本无放逸,本与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同,本与天地同。”(《慈湖先生遗书》卷之五)“人心与天地鬼神之心通一无二。”(《慈湖先生遗书》卷之十一)“钦惟道心无古今,无浅深。尧舜此心,禹汤文武此心,周公孔子此心,天下万世同此心。”(《慈湖先生遗书》卷之十九)

心不但是存在于时空之中的,同时又是超越时空的。“此心非物,无形,无限量,无终始,无古今,无时不然。”(《慈湖先生遗书》卷之十)它“寂然无所有,忽焉而出,如思念外物外事则远出,直至于千万里之外,或穷九霄之上,或深及九地之下,又忽焉而入,如在乎吾身之中。”(《慈湖先生遗书》卷之十四)杨简所谓的本体之心像云游于天,似鸟翔于空,如鱼戏于水,而无所拘束、阻碍、限隔,不粘不滞,自在飘动,忽焉而东,忽焉而西,忽焉而出,忽焉而入。杨简经常用“无内外”表征其对空间的超越性。

道心无内外,外心即内心。(《杨氏易传》卷九)

忠信之心,无精粗,无本末,无内外,无所不通。(《慈湖先

生遗书》卷之三)

本体之心本来没有内心和外心的区别,内心和外心只是不得已而进行的说明,二者是融会贯通的,“外心即内心”。心空洞无内外,就能够超越时空、涵盖一切,三才、万物、万化、万事、幽明、有无就能融会贯通为一。“舜禹之心即是心。己是心,四海之所同,万古之所同。”(《慈湖先生遗书》卷之八)极上下四方之间,古往今来,万物变化,有无彼此,心皆是一心,四海万古相同。“放之东海之东而准也,放之西海之西而准也,放之南海之南而准也,放之北海之北而准也。”(《慈湖先生遗书》卷之七)杨简认为,心无方无体,既存于时空,又超越时空,具有“不疾而速,不行而至”的无限妙用。“此心无体质,无乡域,忽焉思天,至于九霄之上,则即至于九霄之上;忽焉思地,至于九地之下,则即至于九地之下。其无思也,则无畔无际,无始无终,非内非外。既无体质,则千万载之已往,犹是也;千万载之未来,亦犹是也。”^①杨简既没有简单地只从具象上来解释心,也没有简单地把心作为人们经验世界中存在之物,而是把心看做是具有超越性和无限性的本体之心。心的实质是完全没有个体差别性的,人人所具之心与天地皆同,不随时空的变迁改变其本来的面目。

(三)心的神明性——“此心自明自神”

杨简认为,心不仅具有内在性和超越性,从功能作用上看,心本然地自明自神。“人心自善自神自明。”(《杨氏易传》卷九)“人之本心,自神自明、自不动、自即道。”(《杨氏易传》卷五)所谓自神自明,指人心是自然而神、不求自明的。杨简说:“人心无我无体,

^① 杨简:《先圣大训》卷第三《中庸第十九》,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

自神自明，由中心而达，自无适而不当。”（《杨氏易传》卷十一）“人心自灵，人心自明，人心自神……自与天地无二，自有变化随时中节之妙。”（《杨氏易传》卷六）他认为，人心不学而能，不虑而知，自本自根，自有自存，自然神明，自无所不通，自无所不济。故曰：“此心自明自神，自无所不通故也。”（《杨氏易传》卷六）“道心无体，自明自神自正自中，自无所不通，自无所不济。”（《杨氏易传》卷十八）

心既然自然神明，因而不需向外求索，只要顺应人心，不动思虑，不假外求，虚明应感，无所不达，便能使万物得到自然的反映。杨简说：“人皆有心，人心皆善，皆正，自神自明。”（《杨氏易传》卷十四）每个人都无一例外地拥有神明广大、无所不通的自足之心。所以，杨简反对主观人为的苛求，认为如果刻意追求，反而损害了自然的本心，使本心受到蒙蔽。如果因物有迁，使私欲蒙蔽人心，那么，人心始昏、始乱、始放而不自知。杨简曰：

人心即大易之道，自神自明，私欲蔽之始昏始乱。（《杨氏易传》卷五）

人之本心，自善自正自神自明，唯因物有迁，始昏始放。（《杨氏易传》卷十）

人心非气血，无形体，虚明神用，无所不通，意动故昏，一日觉之，自神自明。（《杨氏易传》卷十）

人心自善自神自明，惟昏故乱。（《杨氏易传》卷十一）

人心自神、自明、自广大、自无所不通，唯因物有迁，意动而昏。（《杨氏易传》卷十二）

人心皆善，皆正，自神、自明，惟因物有迁，迁则意动，则昏，昏则乱，如云翳日，如尘积鉴。（《杨氏易传》卷十二）

杨简强调心之功能作用的自我发动与象山十分相似。陆九渊曾对“自”字十分赞赏。他说：“‘诚者自诚也，而道自道也。’‘君子以自

昭明其德。’‘人之有是四端，而自谓不能者，自贼者也。’暴谓‘自暴’，弃谓‘自弃’，侮谓‘自侮’，反谓‘自反’，得谓‘自得’。‘福祸无不自己求之者’，圣贤道一个‘自’字煞好。”^①杨简认为，为使人心呈现本然的神明，应当去除私欲、断绝意虑，“意虑不作，澄然虚明，如日月之光，无思无为而万物毕照”（《慈湖先生遗书》卷之二）。

自神自明之心又至灵至神至明，无所不通，无所不照。本心至神至明，即是指本心变化莫测，潜力无穷，睿智明慧，高明洞达。“道心无体，动者为谁？至神至明，我所自有。”（《杨氏易传》卷十七）“人心无体，至善至神至明至广大。其曰范围天地、发育万物。”（《杨氏易传》卷三）人心至神至明，范围天地、发育万物。所以，杨简认为，人心之神明，统贯先圣之精神、天地之乾坤、日月之明、四时之变通、万物之生长发育，贯乎古往今来，通乎四字天地，广大昭明，无所不包，万善毕随。心具有超越时空的神圣性和昭明性。可见，杨简所论之心，是一个精神性的存在，并非实体性的存在。

（四）心的虚而无体性——“此心虚明无体”

对于既超越又内在的神明之心，杨简又用“虚明无体”来加以表征。“此心虚明无体，精神四达，至灵至明。”（《慈湖先生遗书》卷之二）虚明、无体在《慈湖先生遗书》和《杨氏易传》中反复出现，屡次征引，以形容和阐述心的特性。

人皆有是心，是心皆虚明无体，无体则无际畔，天地万物尽在吾虚明无体之中。变化万状而吾虚明无体者常一也。百姓日用此虚明无体之妙而不自知也。此虚明无体者，动如此静如此，昼如此夜如此，生如此死如此。（《慈湖先生遗书》卷之二）

^① 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局1980年版，第427页。

此处，心的虚明无体是对气血之体、有形之物而言的。杨简在《杨氏易传》中解《离》、《咸》、《中孚》卦时3次讲到“心非气血”、“无形体”、“非形体”、“无体状”。在《慈湖先生遗书》中的《二陆先生祠记》、《吴学讲义》中两次讲到人心“非气血”、“非血气”、“非形体”，3次讲到“无形体”。

杨简认为，“心非有体之物也”（《慈湖先生遗书》卷之十四），是超越血气形体的。“人心非气血，无形体，虚明神用，无所不通。”（《杨氏易传》卷十）心不是气血，也不同于气血。气血有形有体，心无形无体，“有形体血气则有聚散，非血气形体则无聚散。”（《杨氏易传》卷十）“心无形体，无形体则自然无方所。”（《慈湖先生遗书》卷之十四）“心无形体，故变化无方。”（《慈湖先生遗书》卷之十）心无体，故能无限；心无形，故能变化万端。非血气、无聚散、无形体，才能广大，才能无所执，才能变化无方，才能“清明无际”^①，才能“至虚至柔”（《杨氏易传》卷十九），才能无所不通，才能范围天地，曲成万物。杨简说：心为“清明无体之妙，非血气也，非物也。有物有气血则可得而屈息，非物非气血则不可得而屈息”（《杨氏易传》卷十四）。同时，杨简又用“无实体”来说明心的虚明无体：“心无实体”（《慈湖先生遗书》卷之七），“心本正，正无实体。”（《杨氏易传》卷二）“人之本心，惟有虚名，初无实体。”（《杨氏易传》卷二）“人心虚明，如月之照，是亦非有实体也。”^②“直心而行，亦非有实体之可执也。”（《慈湖先生遗书》卷之九）实体是指具体可感知的形体，心没有现存的实在之体，看似不在，实际上无处不在，神通广大，时时有用，处处皆通。心“虚明无体象”，“广大无际量”，广泛回应它所

① 杨简：《慈湖诗传》卷十八《周颂》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

② 杨简：《先圣大训》卷第一《孔子燕居第五》，山东友谊书社1990年版。

统照的世间万物，如日月之光，普照天下。

但心的虚明无体不是简单的空洞虚无。心作为宇宙万物的本原，具有丰富的内涵，天地人物变化万状，尽在其中。“人心虚明无体，广大无际，天地人物变化万状，不出吾心量之中。”^①在此心之中，万物毕照毕见，“天地万物尽在吾虚明无体之中”，“此心无体虚明，洞照如鉴，万象毕见其中而无所藏。”（《慈湖先生遗书》卷之二）“日用平常之心，何思何虑，虚明无体，广大无际，天地范围于其中，四时运行于其中，风霆雨露雪霜动散于其中，万物发育于其中，辞生于其中，事生于其中，属而比之于其中，如镜中象，虽纷扰参错而未尝动也，不可以为有也，而亦不可以为无也。”（《慈湖先生遗书》卷之二）人心既不是真的虚无，更不是空悬在事态人情之上，而是体现于孝悌博爱之中。“此心虚明变化，至和至顺，为孝为弟，为博爱，无一点己私置其中，如春风，如和气，如箫韶九成之音，可言而不可尽。”（《慈湖先生遗书》卷之十二）此至高无上之本心存于人的日常饮食起居中，常人每天使用，却因其虚明无体，对它不加注意，难以透彻的了解，而缺乏对本心的了悟。“百姓日用此虚明无体之妙而不自知也。”因此，“道在迩而求诸远，事在易而求之难”。为避免在体悟本心时舍近求远，不知道向己之内心探求，不知在日用平常中体悟，杨简又称心为“日用平常之心”、“日用平常实直之心”。

虚明无体的“人之心本自静止”，但又不是绝对的静止不动，而是涵育万变万化。“此心安然，莹静虚明”，同时，静止之本心涵摄万化万变。杨简在称谓心的虚明无体之时，常常用《系辞》下的“变化云为”予以说明，而且认为“万化尽在其中”。“此心虚明无体，广

^① 杨简：《先圣大训》卷第二《少连第十六》，山东友谊书社1990年版，第430页。

大无际，日用云为，无非变化，故《易》曰‘变化云为’。”（《慈湖先生遗书》卷之十八）无体清明之心，变化如四时更替，天地在其中，人物生其中，鬼神行其中，万物万变万化尽在其中，无所不通。“心本无体，清明如日月，变化如四时。”（《杨氏易传》卷十四）“人心无体，无体则无际，无际则天地在其中，人物生其中，鬼神行其中，万化万变皆在其中，然则何往而不一乎！”（《杨氏易传》卷十三）“此心虚明，万理万化尽在其中。”（《慈湖先生遗书》卷之二十）

对心之“虚明”的另一近似称谓是“清明”。“夫人心自善自清明”（《慈湖先生遗书》卷之九）。杨简在本心之悟时就是用“清明”来描述所觉之本心的。“某二十有八而觉，三十有一而又觉，觉此心清明虚朗。”（《慈湖先生遗书》卷之二）“承教于象山陆先生，闻举扇讼之是非，忽觉某心乃如此清明虚灵。”（《杨氏易传》卷二十）“心自无体、自清明。”（《杨氏易传》卷五）“人心本清明，惟动故昏。”（《杨氏易传》卷七）“此心无体无我，清明纯粹。”（《杨氏易传》卷八）“本心无体，清明在躬。”（《杨氏易传》卷十二）“心本无体，清明如日月，变化如四时。”（《杨氏易传》卷十四）

心无论虚明还是清明，都呈现出“澄然”的状态，“此心澄然虚明无体”（《慈湖先生遗书》卷之四）。杨简“侍象山先生坐，问答之间，某忽觉某心清明澄然无畔”（《慈湖先生遗书》卷之三）。杨简认为：“人心清明澄然如鉴，万象毕照而不动焉。”（《慈湖先生遗书》卷之十）“此心之澄然而光照。”（《慈湖先生遗书》卷之二）“吾之本心，澄然不动。”（《慈湖先生遗书》卷之十七）“人之本心是谓道心，道心无体，非血气，澄然如太虚。”（《杨氏易传》卷一）

（五）心的感通天地之性——“范围天地，发育万物”

人心虚明无体，精深圆融，广大无限，无边无际，涵育天地。“此心无体，清明无际，本与天地同，范围无内外，发育无疆界。”

(《慈湖先生遗书》卷之二)“人心自虚,自无体,自广大无限量。”(《杨氏易传》卷十六)“诚内省此心之无体无方,无限量,则范围天地,发育万物。”(《慈湖先生遗书》卷之十一)人心无体无方则无限量,无限量则无所不容,无所不载。“人心非血气,非形体,精神广大无际畔,范围天地,发育万物,何独圣人有之?人皆有之。时有古今,道无古今。形有古今,心无古今。”(《慈湖先生遗书》卷之五)所以,杨简认为:“先圣之道,广大昭明,无所不包统,无所不贯通。在天为乾,在地为坤,在日月为明,在四时为变通,在万物为生,在某为心。心者,某之所自有,而先圣之道在焉,实广实大,实昭明,实无所不包。贯顺而达之,万善毕随;支而离之,百非斯集。”(《慈湖先生遗书》卷之四)人心统贯了先圣之精神,天地之乾坤、日月之明、四时之变通、万物之生长发育,贯乎古今,通乎四宇,广大昭明,无所不包,万善毕随。

“范围天地”出自《易传》,“发育万物”源于《中庸》。杨简用其来描述本心的功用。

《大传》曰“范围天地”。《中庸》曰“圣人之道,发育万物”。人心无体,至善,至神,至明,至广大。其曰范围天地、发育万物。非圣人独有之而众人无之也。圣人先觉我心之所同然耳。(《杨氏易传》卷三)

《易大传》言:“范围天地之化”;《中庸》言:“圣人之道,发育万物”。圣人与人同耳,圣人先觉我心之所同然耳。举天下万古之人皆能范围天地,发育万物,而人自不知也。(《慈湖先生遗书》卷之十)

人心广大贯一,无体无方,贯融天地。“是心与天地同功用,与四时同变通,喜怒哀乐无不中乎道。”(《慈湖先生遗书》卷之十四)不仅圣人能够如此,举天下万古之人皆能如此,圣人只不过先觉我心之所同然而已。“人心广大虚明,变化万状,不出于中。其曰:范

围天地，发育万物。岂特圣人如此，圣人先觉我心之所同然尔。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）因此，杨简批评了后世不知心之即道和心范围发育之功而于心外求道的思想。“后世于心之外复求道，不知此心虚明，广大无际畔，范围天地，发育万物，即道也。”（《慈湖先生遗书》卷之二）杨简甚至批评了子思的固蔽。“子思不知万物我发育，推与圣人自固蔽。己自固蔽祸犹小，固蔽后学祸甚大。”（《慈湖先生遗书》卷之六）

（六）心的道德伦理性——“人之本心自善”

经陆九渊之“本心”点拨之后，杨简从宇宙本体境界的觉悟进入到道德伦理之境，其心学才真正得以确立。本心的实质内容不外是人们道德行为的价值自觉，它作为一种具有伦理性的精神实体，是人世间一切道德价值的主体根源。它通过人的知觉作用、道德行为向外扩充，达于宇宙自然，因而具有万物根源和世界本体的意义。“心”的此种意义自孟子开显，从陆九渊、杨简，直至王阳明，基本上是一以贯之的，他们都加以注重“就心上做工夫”，以成就道德事业。

杨简用孟子的论证方式来说明人心自善：

人心自善，孩提皆知爱亲，及长皆知敬兄，不学而能，不虑而知。人心自仁，大道在我，无所不通。（《慈湖先生遗书》卷之二）

孩提之童，无不知爱其亲，及其长也，无不知敬其兄。见牛觫觫，谁无不忍之心？见孺子匍匐将入井，谁无往救之心？是谓仁义之心，是谓良心，即尧舜禹汤文武周公孔子之心，即天地日月鬼神之心。人人皆有此心。（《慈湖先生遗书》卷之十八）

不学之良能，不虑之良知，我所自有也。仁义礼智，我所

自有也。万善自备也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨简认为，“人心”生而具有，浑然天成，犹如孟子所谓之良知良能，不假后天的修为，自是善之根，仁之端。“孝弟忠信乃此心之异名，力行学文乃此心之妙用。”（《慈湖先生遗书》卷之八）“慈爱恭敬之心，乃人之本心，乃天下同然之心。此心即道心。道心者，无所不通之心，以之修身则身修，以之齐家则家齐，以之治国则国治，以之平天下则天下平，以之济大险则无所不济。”（《杨氏易传》卷十八）人心自善，其实质为孝悌忠信、慈爱恭敬。

杨简更加重视本善自仁之心立足个体自我的自然发用：

人心自善自神自明，自无污秽，事亲自孝，事兄自弟，事君自忠，宾主自敬，应酬交错如四时之错行，如日月之代明，如水鉴中之万象。（《杨氏易传》卷九）

人性自善，人心自仁，其于父自能孝，其于君自能忠，其于天下事自能是是非非善善恶恶，此之谓天下同然之心。（《慈湖先生遗书》卷之十六）

从自善自仁之心出发，人自能孝、悌、忠、敬，自能识别天下事之是非善恶。这种自善自仁之心是道德智慧的不竭泉源，是纯善意识的无尽宝藏。诸如同情心、羞耻心、恭敬心、公正心等都是“本心”的表现，“本心”遇到不同的事物就会自然表现出相应的情态：见孺子入井便有怵惕惻隐之心，见丘墓则生悲哀之心，见宗庙则起钦敬之心，遇可羞之事则羞之，可恶之事则恶之，是知是为是，非知其为非。至孝与天地融一无间。“道心见诸事亲谓之孝，见诸事长谓之弟，浑然神明，本无间隔，如日月之光，光于四海而非思非为，无所不通。”（《慈湖先生遗书》卷之十二）凡此种种，皆“本心”之发用。一切道德义理皆自“本心”流出。“谓人之本心无此善者，贼夫人者也；谓己之本心无此善者，自贼者也。孟子所以谆谆必称尧舜，灼见人皆有尧舜之心，病弗知耳，弗信耳。孟子知之，而举天下

之人皆不知不信，是以劳孟子之谆谆也，吾徒不可以不熟讲也，不可以不自信也。”（《慈湖先生遗书》卷之十六）其有恶无善是由于因物有迁、迷失本心，乃为妄心。“人心本善，因物有迁。”（《慈湖先生遗书》卷之八）“夫人之本心，自善自正，自神自明，唯因物有迁，始昏始放。”（《杨氏易传》卷十）“人心本自清明，本自善，其有恶乃妄心尔，因其不达，执以为我，被客来作主，迷失本心。”（《慈湖先生遗书》卷之十七）

杨简认为，善是人心固有的，不是外在的，不必在心外求之，也不需要刻意为之。人心本体自善自正，自无所不通。“人心自善，自正，自无邪，自广大，自神明，自无所不通。”（《慈湖先生遗书》卷之一）“此心自善，此心自神，此心自无所不通。”（《慈湖先生遗书》卷之八）进而，杨简把人心之善称之为道，善心也就是道心。他说：“人心之善谓之德，此德即道也。……道所以明德，非德外复有道，道外复有德也。”（《慈湖先生遗书》卷之十）“夫人善心即道心。”^①善既是心的属性，又是道的内容。

在宋明时期，本体论与伦理学往往是结合在一起的。杨简的本体之心自然具有仁义道德的属性。“人心自善，……人心自备众德万善。”（《杨氏易传》卷六）他以儒家的纲常伦理作为道心中固有的内容。他说：“君君臣臣、父父子子、夫夫妇妇，道心之中固自有如此之异用而非异。”（《杨氏易传》卷十三）他认为“君臣之分”、“夫妇之序”等纲常，不仅是通行万世的根本秩序，而且是心中固有的法则。“礼者，人心之所自有。”（《杨氏易传》卷十二）“经礼三百，曲礼三千，皆人心之诚敬也。自外者，非德行也，伪者，非德行也。德者直心而出之，非由外铄我也。”（《杨氏易传》卷十八）“经

① 杨简：《慈湖诗传》卷一《周南》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

礼三百，曲礼三千，皆吾心所自有。于父母自然孝，于兄弟自然友恭，于夫妇自亲敬，于朋友自信。出而事君自竭忠，与宾客交际自然敬，其在乡党自谦恭，其在宗庙朝廷自敬。复者，复吾所自有之礼，非外取也。礼废乐坏逾二千载，学者率求礼于外，先圣特曰复，所以针二千载之膏肓，发人心之所自有。”（《慈湖先生遗书》卷之二）作为经社稷、序人伦的礼乃人心所自有，皆人心之诚敬。而作为具有内在性的忠信，一以贯之，不但是社会人文的源泉，也是天地、日月、四时、万物呈现本性的根据。杨简说：

是爱其亲之心，吾不知其所自来也，穷之而无原，执之而无体，用之而不可既，不勉而中，不思而得，洞焉通焉，广大而无际。（《慈湖先生遗书》卷之十二）

夫子之道，坦然甚明，无有余蕴，谓之一贯，信乎！其为一贯，何往而非此心？何往而非此忠恕？天得此忠恕而高明，地得此忠恕而博厚，日月得此而明，四时得此而行，鬼神得此而灵，万物得此而散殊于天地之间，人得此忠恕而为君臣、父子、兄弟、夫妇、长幼。人惟裂于其私，囿于所见，夺于其形，执于其名，断断然谓天地必不与我相似，万物必不与我一本。心体之间，其喜其怒其哀其乐，与夫语默、意虑、少壮、衰老尚不得而一，而况自身之外，如天地万物之纷错，又乌得而一。（《慈湖先生遗书》卷之十）

由此，杨简将外在的自然律则和社会伦常纳入内心，将外在的制约变成内心的抑制和自为，从而达到一种本性的自觉：见父自然孝，见兄自然悌。形上意义的心与人的日常行为结合起来，实现了体用的圆融贯通。这是一切理学家的目的，也是杨简心学的现实旨归。

心学的核心特征在于以“心”为本，杨以本体“心”范畴的思维建构为基，诠释包括《易经》在内的经典，他从人心出发，审视易学

乃至整个世界,从“天地万物万化万理皆一”推出“三才一体”、“天人本一”,然后推出人心即道即易道。

四 心即易道

(一)“天地万物万化万理皆一”

杨简认为《周易》卦爻象辞所符示的宇宙世界万物看似不胜睽异多类,其实未始不一也:

天高地下,睽矣,其造化之事则同也。男阳女阴,睽矣,而夫妇之至通和而不睽也。万物不胜其睽异矣,而其理则类也。万物虽多,不出乎八卦之属;虽鸟兽草木昆虫之微,各从其类。八卦又不出阴阳之二类,阴阳又不出易道之一类,曰同,曰通,曰类,姑以晓天下之瞶瞶者。昏昏不可遽尽告之,尽告之将骇而不信,圣言将不行于世,而况筮者多逐逐滔滔之徒乎?圣人亦非不尽心告之,告之有序云尔。类则通,通则同,同则一者,非合而为一也,未始不一也。人心无体,无体则无际,无际则天地在其中,人物生其中,鬼神行其中,万化万变皆在其中,然则何往而不一乎!如人之耳目口鼻四肢虽不同而一人也,根干枝叶华实虽不同而一木也,源流渚派淤激虽不同而一水也。人唯意动而迁,自昏自乱自纷纷,而不昏者自不睹其为异也。(《杨氏易传》卷十三)

天地、男女、万物虽有差别对立,不胜睽异,但又都归于某一类,其实都不出八卦之属,八卦卦象不一,各有差异,但皆可归于阴阳两类,而阴阳又归于易道一类。天地之间,非阳则阴,非阴则阳,阴阳之气虽二,神灵之道则一。“阴阳之气殊,而实一也。”(《杨氏易传》卷一)“人知日之为阳而离为日,不知离阴卦也,如月之为阴,

而坎为月，不知坎阳卦也。以此推之，阴阳之实则一。”（《慈湖先生遗书》卷之十五）从易道这一最高层次看，一切事物并无本质差别。天地万物不出易道之一类，所以相通，相通则相同，相同则为一，不是人为合而为一，而是本来未尝不一。就是说，天地万物在本质上是同一的。此种同一性，如同四肢而一人，根叶而一木，源流而一水。常人见其为异，则是出于意念之动，是庸人自扰。如果心不起念，不偏一方，则无界限之分，此即“人心无体，无体则无际”。此种境界即是道心。以道心观之，天地万物皆在人心之中，天地万物为一而无差别。道心无体，包容一切差别，事物虽形体异而本质同。“道心之中固自有如此之异用而非异也”。

天地之间，万物纷扰，万事杂并，实为一物；万理不同，其实为一，因此，杨简得出了“天地万物万化万理皆一”的结论。他说：

众人见天下无非异，圣人见天下无非同。天地之间，万物纷扰，万事杂并，实一物也。而人以为天也，地也，万物也，不可得而一也。不可得而一者，睽也。睽，异也。故不可得而一者，众人之常情。而未始不一者，圣人之独见。非圣人独立此见也，天地万物之体，自未始不一也。天下同归而殊途，一致而百虑。惟人执其途而不知其归，溺其虑而不知其致，夫是以见其末而不见其本，转移于事物而不得其会通。圣人惧天下遂梏于此而不得返，故发其义于睽之《象》。夫天穹然而上，地隤然而下，可谓甚相绝。圣人则曰：其事同也。今考天地之事，阴阳施生，同于变化，同于造物，谓之同犹无足甚疑。至于男女断然不可以为一人，圣人将以明未始不一之理，则亦有可指之机，曰：其志未始不通也。夫以男女之不可以为一人，而今也其志则通，通则一。然则谓之一可也，又岂特男女之若可以说合者为然，举天下万物，如鸢之飞至于戾天，鱼之跃乃不离于渊，孰知鸢之所以飞者即鱼之所以跃者也。林木之乔耸，

砌草之纤短，判然则性之不同而体质之殊绝也。孰知夫木之所以为乔而耸者，即草之所以纤而短者也。苟于此而犹有疑，则试原其始，木之未芽，草之未甲，木果有异于草？草果有异于木乎？天者，吾心之高明；地者，吾心之博厚；男者，吾心之乾；女者，吾心之坤；万物者，吾心之散殊；一物也。一物而数名，谓之心，亦谓之道，亦谓之易。圣人谆谆言之者，欲使纷纷者约而归乎此也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

宇宙天地、万物万事万化万理殊相各异，众人从现象观之，万物万事万化万理“无非异”，但这是众人因昏蔽而未看到散殊纷扰之万物万事万化万理现象背后的“一”之会通。圣人从道观之，天下万物万事万化万理“无非同”，皆一致，凡天下万物：鸢飞戾天、鱼跃于渊、林木乔耸、砌草纤短、天地男女……如此看似“性之不同而体质之殊绝”众象，只不过是“一”的变化和呈现而已，其实只是一物，其实都是“道一”的表现。众人不明此“一”，故执着于动静、有无、古今、万一、多寡等不同。天地万物之体，自未始不一。万物看似各不相类，各有区别，实则是吾心之呈现，实为一物也。一物而数名，谓之心，亦谓之道，亦谓之易。“孔子曰：‘谁能出不由户，何莫由斯道也？’动者，道也；静者，道也。有者，道也；无者，道也。古者，道也；今者，道也。万者，道也；一者，道也。孔子又曰：‘吾道一以贯之’，未尝异动静、有无、古今、万一而为殊也。”（《慈湖先生遗书》卷之十四）“一者，道也”，“一”即“心”，即“道”。在此基础上，杨简又对“天地万物万化万理皆一”进行了反复说明。

夫道一而已矣，三才一，万物一，万事一，万理一。（《杨氏易传》卷一）

万物万事万理，一乎？三乎？此尚不可以一名，而可以二名乎？通乎此，则变化万殊皆此妙也。喜怒哀乐，天地之雷霆风雨霜雪也。应酬交错，四时之错行、日月之代明也。（《杨氏

易传》卷九)

万物一致，三才一致，一以贯之，无所不一矣。(《杨氏易传》卷十三)

(二)“三才一体”

既然“天地万物万化万理皆一”，自然而然的结论是“三才一体”。杨简认为，人与天地名曰三才，实则言其一体。

君子之济屯也，有道焉。经而纶之，舒徐而理之；不理之不可，急亦不可，曰经纶，正理屯之道也。是道也，即云雷之道。其有毫发未与云雷为一者，终未能尽经纶之妙也，终未尽乎易之道也，然则何以能与云雷为一？云雷、君子自是一体，三才一体。(《杨氏易传》卷三)

裂德与位而为二，则位非天位，德非天德。一以贯之曰“位乎天德”，斯为大易之道，斯为“飞龙在天”，此非训诂之所能解也，非智思之所能道也。三才一体，万物一体。(《杨氏易传》卷一)

王公设险，非私也，所以守国也，守国所以安民也，天下之大公也。王公所设之险，即天地之险，圣人比而言之，明三才之一体也。(《杨氏易传》卷十)

王公设险，旨在守国安民，乃是天下之大公，天地之大义。王公所设之险就是天地之险，圣人比而言之，以明三才一体也。杨简屡言“三才一体，万物一体”。他说：“三才一也，古今一也，动静一也，昼夜一也。”(《杨氏易传》卷十一)“雷在地中，静，人事亦当静，亦以明人与天地一致。”(《杨氏易传》卷九)“三才一体，动静一体，人情事变一体。”(《杨氏易传》卷十六)“三才之机，一而已矣。”(《杨氏易传》卷八)

三才之呈现万状，而实则未始不一，杨简说：

殷，盛也。盛荐之上帝而配以祖考，即雷之自地而出、奋而达于上也。上帝之心，祖考之神，乐之德，一也，非先王取此象而作乐荐帝配祖考也。圣人取其象同者，类而言之，所以渐明其道同也。人心之蔽未易顿启，渐明其同者，则余不同者亦渐通矣。孔子曰予一以贯之，非止一二事比同而已，三才万状自未始不一，而蔽者自纷纷也。（《杨氏易传》卷七）

社会人事中殷荐之上帝而配以祖考就是天地宇宙中雷出地奋。上帝之心，祖考之神，乐之德，一而不二，不是先王取象而作乐荐帝配祖考。圣人取象，只因人心之蔽未易顿启，只好姑且以类言之，渐明“一以贯之”之道相同，“三才万状自未始不一”。从三才为一出发，杨简批驳了“易与乾坤异体”、“易大而乾坤小”的说法，指出“三才一，万理一”。

三才一，万理一。自孔子曰“乾坤其易之门邪”，学者遂谓易大而乾坤小，误矣。《周易》乾坤为首，有天地然后万物生焉，易道于是乎出生无穷，故曰“门”。非谓易与乾坤异体也，名称不同尔。自其统括无外、运行无息言之，故曰“乾”；自其势专而博厚、承天而发生言之，故曰“坤”；推穷其本始，故曰“元”；又言其亨通，故曰“亨”；又言其安利，故曰“利”；又言其正非邪，故曰“贞”；总言变化而无穷，故曰易。非乾自乾、坤自坤、元自元、亨自亨、利自利、贞自贞也，一体而殊称也，一物而殊名也，夫三才混然，一而已矣。（《杨氏易传》卷一）

杨简认为，《周易》卦序排列以乾坤为首，乃是因为“有天地然后万物生焉”，由此，易道“出生无穷”，所以乾坤才被称之为“门”，并不是说易与乾坤异体，二者只不过是名称不同而已。从整体上看，乾、坤、元、亨、利、贞，一体而殊称，一物而殊名，只是从不同角度对“三才混然，一而已矣”的阐发。“三才未始不一也，惟人因物有迁，意动而昏，而后裂而为三也，不迁不昏，则未始不一。人心之

神，不可测也，不可知也，无体也，莫知其乡也。三才一体，岂不突然。”（《杨氏易传》卷十一）

杨简通过解释《离·彖》“日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正”，论述了“三才之未始不同”，“万物、万事、万理无不同”之理。日月丽天、百谷草木丽土、重明丽正，只是殊名殊称，而其实质乃是易道的呈现，不知三才无非易的精蕴，实不识日月、百谷、草木、重明之真义。圣人作《易》，以开人心之昏、之疑、之惑。“日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，一也。离者，易道之异名也。三才无非易，而况于重明乎？始因离丽指其同者，以开人心。悟三才之未始不同，则万物、万事、万理无不同矣。无不同者，易也。今徒知日月丽天、百谷草木丽土、重明丽正，而不知其为易之道者，实不识日月、百谷、草木、重明者也。”（《杨氏易传》卷十）无形有形皆为道之妙也，三才一也。“夫天下何一物之不妙也，岂独无形者为道，而有形者非道？岂独无形者为妙，而有形者不妙邪？未始不一，人自不一。……三才一也，动静一也，有无一也。”（《杨氏易传》卷十七）

由此，杨简批评了老子裂道为四的观点，老子言：“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”杨简驳到：“夫三才之道，一而已矣，而老子裂而四之，其言法天、法道、法自然，尤为诬言，瑕病尤著。以他语验之，老子不可谓无得于道，而犹有未尽焉尔。”（《慈湖先生遗书》卷之十四）“天地与人，貌象不同，而无二道也；五行万化，变态不同，而无二道也。”（《杨氏易传》卷一）虽然根本性的道往往以天为持载的基体，而人作为三才之一，为万物之灵，浑然中处，道、天、地、人中之王，未始不一，人自不一。

(三) 天人本一

“三才一体”可以简约为“天人本一”，杨简说：

夫道一而已矣。是道超出乎万物之表，故曰“首出庶物”。是道能致万国咸安宁，故曰“万国咸宁”。“首出庶物”，似言天；“万国咸宁”，似言人。学者观之，疑不可联言。合而言之，所以明天人一致，使学者不得而两之。知天人之本一，则知乾矣。《彖》既释卦辞，又特发此旨，圣人之致教深也。《屯》之“天造草昧，宜建侯”言人。合而一之，亦明天人之一致。（《杨氏易传》卷一）

杨简认为，万物纷繁，其道则一。有的学者只注意到天人表面看似不同，以为“首出庶物”，是言天道；“万国咸宁”，是讲人道。但是，从其实质根源看，道一而已，“首出庶物”、“万国咸宁”都是一道之呈现，此道超出乎万物之表，故曰“首出庶物”；此道能致万国咸安宁，故曰“万国咸宁”。《乾·彖》之所以将二者合而言之，目的就是明著天人一致，明示学者不得将二者分开。只有洞晓天人本一，才能深刻知晓乾卦的真实内涵。《乾·彖》解释卦辞之际，发抒天人本一之旨，欲使人洞悉圣人言辞背后深隐的意蕴。杨简结合《屯·彖》“天造草昧，宜建侯”，进一步阐明了“天人之一致”的思想。杨简解释《坤·彖》“安贞之吉，应地无疆”时彰显了其解释《乾·彖》“首出庶物，万国咸宁”的同一主旨和论证方法。杨简说：

地之所以博厚无疆者，以其安正也。寂然不动，非安乎？不动而顺，非正乎？惟其安正，是以无疆，即其无疆，知其安正。大抵道之正者，自然广大，自然无疆，故曰“安贞之吉，应地无疆”。人之安贞即地之安贞，地之无疆即人之无疆。三才之名之形不同，三才之道之实同。人之自视其安正，未能与地为一者，犹未可以言安正也；自视未能与地之无疆相应为一

者，亦未可以言安正也。“安贞之吉”，似言人；“应地无疆”，似言地，而圣人合而言之，正以明三才之一致，亦犹《乾·彖》言“首出庶物，万国咸宁”也。（《杨氏易传》卷二）

坤地安正寂然，不动而顺，自然广大无疆。“安贞之吉”，似言人；“应地无疆”，似言地。实质上，人之安贞即地之安贞，地之无疆即人之无疆。只有与地为一，与地之无疆相应为一，才可以言安正。圣人之所以将“安贞之吉”和“应地无疆”二者合而言之，正要明示“三才之一致”、“三才之名之形不同，三才之道之实同”。杨简在解释《屯·彖》“天造草昧，宜建侯而不宁”时再证之。杨简曰：

其言“天造草昧”，似言天；继言“宜建侯而不宁”，似言人。合而言之，亦犹乾言“首出庶物，万国咸宁”，《坤》言“安正之吉，应地无疆”，皆所以明天人之一体，三才之一体。草言未齐，昧言未明。人情居屯，往往动心，堕于人为。其造如天，则无思无为而自通天下之故，此元亨利贞之道，此易之道。（《杨氏易传》卷三）

处屯之时，君子应理屯济屯，“理屯如理丝，固自有其绪。建侯，其理之绪也，不得其绪，徒扰益乱”（《杨氏易传》卷一）。得绪理屯，并非动心；堕于人为，而是无思无为，与天相应，自通天下，如天地四时之变化，如日月之光照。杨简将“天造草昧，宜建侯而不宁”、“首出庶物，万国咸宁”、“安正之吉，应地无疆”三者统而言之，进一步阐明“天人之一体，三才之一体”之旨和易道混沦一贯之妙。圣人之所以指称天，是欲明其不假人为，使人意不做欲不起，不流入于动意之人心；之所以指称人，目的是要人真正明觉“道心，人人所自有”，道不离人，天道融贯于人之中；合而言之，欲人知天人虽异，实为一体。“大亨而不失其正者，非人之所为也，天道也。大亨，人亨也。正，人正也。而曰天之道者，明其不加人为，不流入于人心。至动至变，无思无为，是谓天性之妙，是谓‘天之道也’，是

谓道心。道心，人人所自有。人之本心即道。”（《杨氏易传》卷八）大亨而不失其正，乃为天道，但大亨是人亨，正乃为人正也，人之本心即道，天人形若有异，而道无异。

杨简在释《颐·彖》“天地养万物，圣人养贤以及万民”时又阐述了这一思想。

天地养万物，天地之养即人之养，知天地则知己矣。

圣人养贤以及万民，疑异乎天地之养万物？而孔子不以为异，故比而言之。何独圣人之养与天地同，虽天下人其养皆与天地同，何以明之？三才一体也，人自昏也，知其一则不昏矣。不昏则人与天诚未见其有间也。不特颐为然，六十四卦皆然。（《杨氏易传》卷十）

“天地养万物”，“圣人养贤以及万民”，一般人以为其为二而不同。而圣人孔子，把二者并放，比而言之，就是要破人之疑，启人之昏，明乎“天地之养即人之养，知天地则知己”，明了“天下人其养皆与天地同”。除却昏蒙，则人悉知“人与天诚未见其有间也”。“云行雨施，天下平也”所体现的即是乾道变化与圣人发育的一体。“‘云行雨施，天下平也’，此孰非乾道之变化也？此孰非圣人之所发育也？《易》曰范围天地之化。《中庸》曰圣人之道，发育万物。此非空言也，实说也。”（《杨氏易传》卷一）杨简在释《姤·彖》“天下有风，姤。后以施命诰四方”时又阐发了人世君王施命四方与风之无形而广被万物为一：“后不亲往四方也，惟施命以诰之，而四方咸周焉，即风之无形，而广被万物也。愚者以为有二，明者以为实一，何止与风为一，其与天地万物，未始不一也。”（《杨氏易传》卷十四）“汤武革命即天地之变革”，“于变革之时，不与天地相似，则失所谓变革之道，不得圣人大矣哉之旨也。三才一体，动静一体，人情事变一体。事变无穷，即四时之变通，匪异匪同，是谓道心，是谓大易之道”（《杨氏易传》卷十六）。

杨简认为,天人不曾相分,未始不一:

君子之所以自强不息者,即天行之健也,非天行之健在彼,而君子仿之于此也。天人未始不一也。孔子“发愤忘食”、“学而不厌”,孔子非取之外也。发愤乃孔子自发愤,学乃孔子自学。忘食、不厌即孔子之自强不息。(《杨氏易传》卷一)

杨简认为,君子自强不息,不是君子效法天道,而是天道自身的活动,“自强不息”与“天行之健”乃是有机的一体,天人本一,不容区分彼此。“天人之道,一也,异乎天无以为人。”(《杨氏易传》卷九)与天相异,则人之主体难以确立。天道刚健运行,就是君子自身的自强不息,“《易》曰‘君子自强’,乃自强也,非强于外也”(《杨氏易传》卷十二)。因此,杨简说:“知天人之无二,则可以与言《易》矣。”(《杨氏易传》卷一)

(四)人心即道

在“天地万物万化万理皆一”、“三才一体”、“天人本一”等思想理念下,杨简直言“人心即道”(《杨氏易传》卷十六),认为心即道,道即心,二者浑然一体。其诗曰:“此道元来即是心,人人抛却去求深。不知求却翻成外,若是吾心底用寻。”(《慈湖先生遗书》卷之六)杨简在面奏宁宗皇帝时曾问宁宗皇帝是否自信“此心即大道”“先生曩尝口奏:陛下自信此心即大道乎?上曰:心即是道,略无疑贰之色。问:日用如何?上曰:止学定耳。先生谓:定无用处,但不起意,自然静定澄明。上曰:日用但勿起意而已。先生赞:至善至善,不起意则是非贤否自明。此日复奏:陛下意念不起,已觉如太虚乎?上曰:是如此。问:贤否是非已历历明照否?上言:朕已照破。先生曰:如此则天下幸甚!问答往复,漏过八刻。先生出,上目送久之。”(《慈湖先生遗书》卷之十八)杨简认为:“此人之心也,即天地之道也,一也,故天地可得而范围,万物可得而曲成。”

(《杨氏易传》卷十四)圣人明此,则贤否是非历历照明,治国平天下当属轻而易举。

“人心即道”是杨简反观省悟的结果。杨简自总角承先大夫训迪,已知天下无他事,惟有此道而已矣。“少时读书,窃自念古圣人之道高明广大,不可以心思,不可以意度,当寂然不动,感而遂通。……及微觉后,方悟道非心外,此心自善,此心自神,此心自无所不通。”(《慈湖先生遗书》卷之八)三十二岁时,他于富阳簿舍双明阁下,侍象山先生坐,问答之间,忽觉其心清明澄然无畔,又有不疾而速,不行而至之神。“此心乃我所自有,未始有间断。于是知舜曰‘道心’,明心即道。孟子曰:仁,人心也,其旨同。孔子又曰:心之精神是谓圣。某知人人本心皆与尧舜禹汤文武周公孔子同。得圣贤之言为证,以告学子,谓吾心即道,不可更求。”(《慈湖先生遗书》卷之三)在陆九渊以“扇讼”的启迪下,杨简忽省此心清明,始信“此心之即道”,明识“此心即道在我”(《杨氏易传》卷五)。在解释小畜初九爻“复自道”时,又得到了验证。“人之本心即道,故曰‘道心’。……某年三十有二而省此心之即道,至此爻益验。大人以道事君,于其初也而复之,是于思虑未作之初而安也。禹曰安汝止。人之本心,自神自明、自不动、自即道,故曰复自道。”(《杨氏易传》卷五)

“心即道”论断又是杨简深研圣贤经典而得出的结论,杨简用尧、舜、孔、孟等“圣贤之言为证”,说明和阐释“心即道”之论。

杨简使用《尚书》中尧舜圣言“道心”引证“心即道”之说:

《书》首言尧典舜典。典,常也。舜曰:“惟精惟一”。一,亦常也。仲虺之称汤曰:“率厥典”,又曰:“谨厥终,惟其始”,所以勉之常也。《咸有一德》一篇,伊尹所以丁宁训谕太甲,曰“常厥德”,曰“一德”。惟常故一,惟一故常。又曰:“终始惟一,时乃日新”。又曰:“协于克一”。傅说告高宗曰:“念终始,

典于学”。《洪范》曰：“皇，极之敷言，是彝是训。”彝，常也。夫以皇极之道，箕子为武王谆谆言之者，乃在于“彝”之一言，则常道之为道大矣。成王命微子亦曰：“率由典常”。诰康叔又曰：“勿替敬典”。命蔡仲曰：“率乃祖文王之彝训”。周官曰：“其尔典常作之师”。呜呼！古圣贤所以立德，所以出治，无他奇巧，所以每相诲告，率不过典常之道。……《书》之所载，惟曰常道。……孔安国不知道，裂而殊之，故以三坟为大道，五典为常道。不常，何以为道？不一，何以为道？道心惟微，本精本一。人心即道心，心本常，故合乎天下之公心而为政为事，则其政可以常立，其事可以常行，不合乎天下之公心而为政为事，则其政不可以常立，其事不可以常行。（《慈湖先生遗书》卷之八）

杨简不吝用大量篇幅阐明“典，常也”，“一，亦常也”，“彝，常也”，“惟常故一，惟一故常”。他把“典”、“一”、“彝”解为“常”的意旨，是想进一步说明“道”，因为不“常”不“一”，难以为道。进而，杨简认为《尚书》所载，惟曰常道，道心本精本一，然后把“人心”与“道心”统一起来，“人心即道心”，不管人心，还是道心，“心本常”，心即道。

在《杨氏易传》中，杨简反复利用《尚书》中舜所说的“道心”来阐明“心即道”的主旨。

舜曰“道心”，明此心之即道。

人心即道，故舜曰：道心。……忠信之心，即道心，人心即道。

人之本心是谓道。

道心，人人所自有。人之本心即道。

心即道，故曰“道心”。道心无体无我，如日月，如天地，其变化如四时。

大人之心，天地也；其心即道，故曰“道心”。由心而变，无非道者。

另外，在归妹、益、旅、井、解等卦解中，杨简屡言“人心即道，故曰‘道心’”。

在解其他经书和典籍时，杨简同样大量引用尧舜所称的“道心”、“人心”论证自己“心即道”的命题。

在《慈湖诗传·自序》中，杨简总述了至道在心、兴观群怨都是心之呈现，《关雎》、《鹊巢》、《柏舟》、《墉柏舟》中传达的情感皆为本心的思想：“至道在心，奚必远求？人心自善，自正，自无邪，自广大，自神明，自无所不通……兴观群怨，孰非是心？……直而达之，则《关雎》求淑女以事君子，本心也；《鹊巢》昏礼天地之大义，本心也；《柏舟》忧郁而不失其正，本心也；《墉柏舟》之矢言靡它，本心也。”在解《诗》中，杨简在《将仲子》、《叔于田》、《东山》、《文王之什·文王》、《文王之什·思齐》、《文王之什·皇矣》《清庙之什·昊天有成命》等篇中多次引证“人心即道，故曰‘道心’”，论述“心即道”的命题。在《慈湖诗传》其他篇章中，这样的说明和论证亦比比皆是，如：

圣经，明道之书也，深知夫人心即道，故曰“道心”，意动情迁，始失其道，一能反正，即复道心。……有能信此心之即道，悟百姓日用之机，则三百篇平正无邪之妙，昭如日月矣。

又见《先圣大训》如下：

此心即道，故《书》曰“道心”。此心虽善，过习或有间杂，则善犹未咸聚；过习不作无间杂，则众善咸聚矣。非自外至，本心所自有也。

夫人心自善，自正，自清明广大，人心即道，故舜曰“道心”，孔子曰心之精神是谓圣。

杨简屡用孔子所说“心之精神是谓圣”等言论证“心即是道”的

思想。杨简《送黄文叔侍郎赴三山》诗曰：“某信人心即大道，先圣遗言兹可考。心之精神是谓圣，诏告昭昭复皜皜。如何后学尚滋疑，职由起意而支离。自此滥觞至滔襄，毋惑怀玉不自知。何思何虑心思灵，不识不知洞光明。意萌微动雪沾水，泯然无际澄且清。”杨简认为“心之精神是谓圣”“见之子思子之书，世又谓之《孔丛子》”，“而不载之《论语》，致学者求道于心外，岂不大害？”（《慈湖先生遗书》卷之十五）从心学基源出发，杨简认为，子思子之书之真伪是无关紧要的，他坚信“心之精神是谓圣”一语确系圣人“切至之海”，孔子实有此言，并希望与其同志者读之，“早悟此心之即道，而不他求也。”（《慈湖先生遗书》卷之十五）《四库全书总目》《杨子折衷》条目下说：杨简“所著《慈湖遗书》，以‘心之精神是谓圣’一语，为道之主宰”。杨简用此论证“心即是道”的命题。

舜曰“道心”，非心外复有道，道特无所不通之称。孔子语子思曰：“心之精神是谓圣”。圣亦无所不通之名，人皆有此心，此心未常不圣，精神无体质，无际畔，无所不在，无所不通。《易》曰：范围天地，果足以范围之也。《中庸》曰：发育万物，果皆心之所发育也。（《慈湖先生遗书》卷之二）

舜所说“道心”之“道”是“无所不通之称”，孔子所说“心之精神是谓圣”之“圣”亦“无所不通之名”，人所皆有之“心”又“无所不在，无所不通”。“道”、“圣”、都是“无所不通”之名，其实为一。“心”未尝不圣，心即是圣。范围天地、发育万物既是道之作为，又是心之所发育，心和道实乃贯通为一而不二。对此，杨简进行述证。“孔子曰：心之精神是谓圣，故直心为德。舜曰‘道心’，明心即道。”（《慈湖先生遗书》卷之十一）“人心一而已矣。心即道。孔子曰心之精神是谓圣。圣人先觉，众人不觉尔。”（《杨氏易传》卷六）“得道者，非于心外得之，心即道也。孔子曰心之精神是谓圣。”（《杨氏易传》卷六）“箕子曰：思曰睿，睿作圣。孔子曰：‘心之精神

是谓圣’。孟子曰：仁人心也。后世学者率求道于心外，不悟吾心之即道也。故《易大传》曰：百姓日用而不知。子思亦曰：率性之谓道，殆不必言率也。性即心，心即道。”（《慈湖先生遗书》卷之八）

杨简又用孟子之言来证明和阐发“心即道”的思想。

道心大同，人自区别。……人心即道。安暗乖殊，圣贤非有余，愚鄙非不足。何以证其然？人皆有恻隐之心，皆有羞恶之心，皆有恭敬之心，皆有是非之心。恻隐，仁；羞恶，义；恭敬，礼；是非，知。仁义礼知，愚夫愚妇咸有之，奚独圣人有之？人人皆与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同，人人皆与天地同。（《慈湖先生遗书》卷之二）

杨简用《孟子·告子上》“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”之言，以证人人之心自善自明，道心大同，人心即道，平民、圣人无异，皆与天地同心。

孟子之言曰：道在迩而求诸远，事在易而求诸难。又曰：仁，人心也。可谓大明白而无隐情。知尧舜之道无出于孝弟，则知夫子之道无出于忠恕；尧舜之道不出乎徐行后长之间，夫子之忠恕固不出于众人之日用。众人日用此心，苟与人而诚，孰非此忠？苟待人以宽，孰非此恕？忠则忠直，恕则平恕。夫子之道，坦然甚明，无有余蕴，谓之一贯，信乎。其为一贯，何往而非此心？（《慈湖先生遗书》卷之十）

“仁，人心也”（《孟子·告子上》），众人日用此诚、宽之心，必至夫子忠恕一贯之道。夫子之道，“其为一贯，何往而非此心？”确实明示了“心即道”。所谓“道在迩”（《孟子·离娄上》），即道在人心。

杨简把孔子的“仁学”和孟子的“本心”说一起作为心学的渊源

和例证,并常把孔子所谓的“心之精神是谓圣”、孟子“仁,人心也”和《尚书》中舜之所谓道心联系在一起论证“心即道”。

人之本心即道,故曰“道心”。孔子曰:“心之精神是谓圣。”孟子曰:“仁,人心也。”(《杨氏易传》卷五)

孔子曰:“吾有知乎哉?无知也。”……又曰:“心之精神是谓圣”。孟子亦曰:“仁,人心也。”舜知此心之即道,故曰“道心”。直心为道,意动则差。(《杨氏易传》卷十一)

孔子曰:心之精神是谓圣。孟子亦曰:仁,人心也。道在我矣,何假他求,我即道矣,何必复求。(《慈湖先生遗书》卷之十一)

杨简认为,大舜孔孟圣言明白晓示“心即道”,日用平常之心即道,忠信之心即道。他说:“《论语》谓孔子每每教学者忠信,今学者当思其旨。圣人岂姑以浅者教人哉?曰主忠信,谓忠信者,主本也。答樊迟问仁,曰:居处恭,执事敬,与人忠。答子张问行曰:言忠信,行笃敬。所谓非于忠信之外复有其道也,即是心而已矣。是心之不欺罔谓之忠信,是心之不放肆谓之敬,不放肆之心即不欺罔之心,乃庸常平正之心。古先圣人深明此心之即道。”(《慈湖先生遗书》卷之三)直心为道,动乎意而昏蔽则差。就“心”和“道”本身而言,杨简认为在不同时代、不同空间的每一个人所具有的本心毫无例外是相同的,道心无古今,无浅深。尧舜此心,禹汤文武此心,周公孔子此心,天下万古之人心皆如此,天下万世同此心。“此心,人皆有之”,“此心人所同有”,“人皆与尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子同此心”,“举天下万古之人皆有此心”,“举天下四海之内同此心也。此心即道”。

不仅不同时空的每一个人具有相同的本心,而且宇宙万物,虽然其类不同,名分不同,就其道来说是相同的。“圣人取其象同者,类而言之,所以渐明其道同也。”“至哉之坤,即大哉之乾也,名分不

同而道同也。”“节之止，异乎艮之止，止虽不同而其道同，天下无二道也。”“孝弟之至，通于神明，其与人忠，其恕人为恕，其节为礼，其和为乐，其知为智，名殊而道同。”“圣贤之等不同，圣贤之道同。道也者，所以明其无所不通之称。惟同故通，不通，无以谓之道。孔子曰：‘谁能出不由户，何莫由斯道也。’然则奚特圣贤之道同，虽愚不肖之道亦同。”

所以，杨简认为，道为天下之所同，心为古今人人之所同。“此道非圣人独有而众人无也，天下之所同也。自此而上，千万亿年皆此心也，自此而下，千万亿年皆此心也。”“忠于君之心即事亲之心也，无二心也，无二道也，及其临民博施之心，又不期于生而自生，即爱其亲之心也，此无二心也，无二道也。泛焉应酬，纵焉交错，爱敬互兴，哀喜怒乐，无二心也，无二道也。”无二心、无二道，即是一心一道。由心同（通）道同、一心一道，杨简得出结论：

盖三才同此一理，举天下之人同此一心，此心即道，故曰“道心”。①

杨简的“心同道同”说和陆九渊的“同心同理”说如出一辙。陆九渊说：“圣人与我同类，此心此理谁能异之。”②“理乃天下之公理，心乃天下之同心，圣贤之所以为圣贤者，不容私而已。”③“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。”④这种思想更明显地体现在杨简为陆九渊所写《行状》中所引陆九渊之语：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之

① 杨简：《先圣大训》卷第三《中庸第十九》，山东友谊书社 1990 年版。

② 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局 1980 年版，第 171 页。

③ 同上，第 196 页。

④ 同上，第 4～5 页。

下有圣人出焉，此心同也，此理同也。”^①如果说“同心同理”说是陆九渊“心即理”的前提和基础，那么，“心同道同”说就是杨简“心即道”的前提和基础。杨简接续陆氏“心即理”之血脉，将“理”置换为“道”，极大开显了陆氏“道未有外乎其心”的心学意蕴，将“心即道”作为其理论的核心命题。而杨简论证“心即道”的方式是径用尧舜孔孟圣言，直显尧舜孔孟之真精神，用大量的篇幅直抒其心学之思。同时，他又揭示心、道之无古今、超时空的特性，举天下四海之内、万古之人同此一心，举天下宇宙万物类名不同而同此一道，人就是宇宙万物之灵，心就是就是宇宙万物之道，“心即道”也。“心即道”所言之“道”的普遍必然性必须通过“心”来证明，心的真实无妄也必须通过“道”来豁显。“心即道”不仅是陆九渊“道未有外乎其心”的圆融，也是其本体命题“心即理”的翻版。“心即道”更是构成了阳明心学形成的必要环节。阳明不仅承继了陆氏的“心即理”，认为心与理一，而且因循了杨氏的“心即道”，认为心与道同。王阳明说：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”^②“心即道，道即天。知心则知道知天。诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。”^③

杨简以“心即道”解《易》，认为圣人作易系辞，即是发扬人之道心，易之道即道心，即人心。

圣人系之辞，因明人之道心，是谓正德。人心即道，故舜曰：“道心”。……此心人所同有，故易之道亦人所日用。（《杨氏易传》卷一）

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十三《象山先生行状》，中华书局1980年版。

② 陆九渊，王守仁：《象山语录 阳明传习录》，上海古籍出版社2000年版，第168页。

③ 同上，第188页。

易之道即人心同有，并体现于人们的日用之中。日用云为即日用平常实直之心，即大道。杨简在解说复卦时明确提出“人心即易道”，认为易道本即人心所有。杨简曰：“喜君子，恶小人，万古人心如此也。人心即易之道也。……天下惟有道而已，顺之则善，逆之则害，一日违之则有一日之害，一事违之则有一事之害，一念违之则有一念之害，是故君子反复，动必以顺行，而后出入一无疾害，虽朋类咸来，亦无咎。……人心即天道，人自不明，意起欲兴，人心始昏，始与天异，意消欲泯，本清本明，云为变化。”（《杨氏易传》卷九）

其释《复·彖》“复，其见天地之心乎”说：“三才之间，何物非天地之心？何事非天地之心？何理非天地之心？……阳穷上剥尽矣，而忽反下而复生，其来无阶，其本无根。然则天地之心，岂不昭然可见乎？天地之心，即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即万物，即万事，即万理。言之不尽，究之不穷。视听言动，仁义礼智，变化云为，何始何终？一思既往，再思复生，思自何而来，思归于何处，莫究其所，莫知其自，非天地之心乎？非道心乎？”（《杨氏易传》卷九）

复卦象征“回复”，乃比示阳气被剥将尽而一阳重新回复更生的道理。《复·彖》所云“复其见天地之心”是针对此卦大义而发的叹美之语，谓“阳复”的道理体现着“天地”生育万物的用心。欧阳修《易童子问》曰：“天地之心见乎动。复也，一阳初动于下矣，天地所以生育万物者本此，故曰‘天地之心’也。天地以生物为心者也。”杨简所论，则抓住“天地之心”、“人心”、易道等问题反复研索，认为从大自然“一阳来复”的规律中，可以十分明显地领会到天地生物之心的道理，并推得天地之心即“易之道”，而易之道本即“人心”的结论。所以，杨简认为，“心”、“道”、“易”，“一物而数名”，圣人之旨就是使纷纷者约归于此。“天者，吾心之高明；地者，

吾心之博厚；男者，吾心之乾；女者，吾心之坤；万物者，吾心之散殊；一物也。一物而数名，谓之心，亦谓之道，亦谓之易。圣人谆谆言之者，欲使纷纷者约而归乎此也。”（《慈湖先生遗书》卷之七）从他论述的内容中，我们不难品味出“心学”家处心积虑地把天下万事万理归原于“人心”所本有的高度抽象思维特色。杨简在解《易》中，时时刻刻以卦爻辞来发扬人的本心，以本心来展示易道的内涵。人心与易道互诠互释、互替互换，构成杨简心学解《易》的亮丽特色。

杨简解豫卦彖辞阐明了道虽曲折万变而一而已，“道不离乎人心”，而惑者不悟。“道一而已矣，而乃有如是云云曲折之状者，道固有如是曲折万变也，此其所以名之曰易，易有变之道也。是道不离乎人心，人之道心自刚、自无不应、自能顺动。诸卦《彖》辞多言曲折变异之状，圣人所以明大易之道也。或者往往溺诸人情事状，不悟其即天下何思何虑之妙也。”（《杨氏易传》卷七）

杨简释屯卦六二爻辞曰：“圣人立言垂训，凡以解人心之惑尔。人心无惑，则易道自在人心，千变万化，无可言者。”（《杨氏易传》卷三）因为“易道自在人心”，所以，“此道乃人心之所自有”，“直心而往，即易之道”，意起则支则昏。人道即地道，道一而已，言之不同，初无二致，一贯之道即在人的良知良能之心中。这也是杨简释坤六二“直方大，不习无不利”时阐明的主旨。杨简曰：

直者，直而已，不曲而已，不必求之远也。方者，如物之方，不可转移而已，不必求之远也。曰直曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也。此道甚大，故曰直方大。此道乃人心之所自有，不假修习而得。（《杨氏易传》卷二）

直心而往，即易之道，意起则支而入于邪矣。直心而行，虽遇万变，未尝转易，是之谓方。圆则转，方则不转。方者，特明不转之义，非于直之外又有方也。夫道一而已矣，言之不

同，初无二致。是道甚大，故曰大。是道非学习之所能，故曰“不习”。孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”习者勉强，本有者奚俟乎？此虽人道，即地之道，故曰“地道光也”。光如日月之光，无思无为而无所不照。不光明者也，必入于意，必支而他，必不直方，必昏，必不利。（《杨氏易传》卷二十）

何谓“直”，何谓“直心”？杨简认为：“直者，直而已，不曲而已，不必求之远也。”“爻辞曰直，本无亏欠。……直、方、正、义，皆发明此道之异名，非有四者也。……直者，本心未始不直，未始或曲，惟起意故曲尔。”（《杨氏易传》卷二）“直”之义为不弯曲，与“枉”、“曲”相对。“直心”即即原初本然之心，即未起意之本心。“人心未始不正，人心未始不忠信，则此忠信之心未始不明。贞其初发，自然忠信。忠信谓之有孚，即此初心孚信而比之，自无不明，必无咎。苟不自其初心，转而迁之，委曲不直，则不忠不信。”（《杨氏易传》卷五）人心不诈不伪，实直无他，心不起意，心不放逸，则自直矣。“直心诚实，何思何虑，思虑微起，则支则离。”（《杨氏易传》卷十六）直心而往，直而无隐，不支不离，无非道者。“直心而往，即易之道”。

在释解卦九二“田获三狐，得黄矢，贞吉”时，杨简简洁指出“直心即道”：

盖谓意起则必有所倚，则为有所偏，不可以言中。一无所用其意则无所倚，名曰中。土居中，色黄，故黄者中之象。矢之为物直。直亦道之异名。人之所以违道者，以其不直也。直心而往，不支不离，无非道者。人心即道，故曰“道心”。坤爻曰：“直方大，不习无不利。”不动乎意，直心即道。曰黄曰矢，皆所以发挥此道而已。贞，正也。贞亦道之异名。正者，无邪之谓。人之得道，变化皆妙。惧其浸而入于无忌惮之中

庸也，故又曰贞曰中曰直曰正。而得道之全者，无所失矣，故吉。（《杨氏易传》卷十三）

“直心即道”，人心不直则起意，则违道。直、贞都乃道之异名，人直心、贞正而不枉曲、无邪，则得易道，则吉。

杨简释履卦初九《象》曰“素履之往，独行愿也”时曰：

“素履”，贫贱之所履也。以素履往，由贫贱而行，不愿乎其外，故曰“独行愿也”，此得乎易之道也。人心即大易之道。……“独行愿”者，自行其心也。孔子曰心之精神是谓圣，深明此心之即道也。明此心者，自寂然、自变化、自无外慕。（《杨氏易传》卷五）

人心即大易之道，独行愿者，由贫贱而自行其心，此得乎易之道也。

释益卦六四“中行，告公从”时杨简曰：

诸卦惟二五言中，余爻皆不言中，惟复之六四与益之六三、六四言中。圣人盖欲以此发明中道无所不在，无所不通，人心皆有之，顾人不行耳。此不曰行中，而曰中行，益以明中道人心之所自有，非在彼而我行之也。举此三爻言中，则他卦他爻皆可以言中，谓天下万世人心有一之非中者，是诬天下万世也。惟中行，故告公而公从。（《杨氏易传》卷十四）

虽然道无所不在，无所不通，但人心皆有之。此爻之所以曰“中行”，而不曰“行中”，就是为了明“中道人心之所自有”。“中正之道，自不动，自有及物之功，非索之外者，人心之所自有也。”（《杨氏易传》卷十六）所以，杨简认为，道本无远近，孔子惟恐人拘于浅近，不知广大深远，有时姑且以“远”指称；又惟恐学者求道于远，不悟道不出乎此心，有时又用“不远”描述，以称指道即近在人心。

杨简在解《易》时，反复提到“易道自在人心”、易理“皆我之所固有”，易义“皆以明人心之所自有”云云，明确而详尽地阐发了“人

心即易道”。从正面而言,存有本心,则“得易之道”;从反面而言,失去本心,则“失易之道”。杨简释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”曰:

人之所以不能安于下而多有进用之意者,动于意而失其本心也。人之本心至神至明,与天地为一。方阳气在下,阳气寂然安于下,未尝动也。人能如阳气之在下,寂然无进动之意,则与天地为一,不失其心矣,是之谓得易之道。不能安于潜而有欲用之意者,必获咎厉,必凶,是谓失易之道。(《杨氏易传》卷一)

在此,杨简以意念未动解释“潜龙勿用”。“人皆欲进,惟得道者未尝有欲进之心。人之本心是谓道心,道心无体,非血气,澄然如太虚,随感而应,如四时之变化。”(《杨氏易传》卷一)人之本心,即为道心。人不起意念,一如本心呈现,如同阳气潜藏地下,寂然不动,则能“与天地为一”,有此种境界,便得到易之道。不能安于下位而求进用,欲用之意萌动,便失去道心,即丧失易之道,必凶。杨简从正反两方面论述人心即易之道:人心寂然无进动之意则得易之道,反之,人心有进用之意则失易之道。所以杨简解“或跃在渊,进无咎也”说:顺随道心而应,“故当跃斯跃,当疑斯疑,无必进之心,故虽跃而未离于渊。故舜之历试也,已为众望之所归,已为帝心之所属,而舜从容于其间,鼓琴二女侍,若固有之,舜心未尝动毫发意念也。故‘让于德,弗嗣’,未尝有必进之心,此非为让也。如此而往,何咎之有,故曰进无咎。或跃在渊,非道心之已明者不能,苟惟不然,其心微动,人已不服,触物违道,凶咎立至”(《杨氏易传》卷一)。“由道心行之,无非道者,乃天地之变化也。苟动于意欲,则为人心,为利心,为失道矣。”(《杨氏易传》卷十三)

“心即道”不仅是解释《周易》的出发点和归结点,也是解释其他经书的出发点和归结点。杨简的“心即道”的命题和主旨是通过诠释经典而得以实现和阐扬的。这种解释是对传统进行解构而重

建的过程,又是借助解释而证明其正确有效而为真的方法。

(五)以易为己

杨简视《易》为己,认为《易》之为书,广大悉备,包罗万象,尽含宇宙间一切事物及其原则,而其实质乃是己。本文以杨简 54 岁宰乐平时尝加改订的《己易》为主,并与杨简其他相关资料相互参证,论述杨简的己易思想。《己易》开篇即曰:

易者,己也,非有他也。以易为书,不以易为己,不可也。以易为天地之变化,不以易为己之变化,不可也。天地,我之天地;变化,我之变化,非他物也。私者裂之,私者自小也。……自生民以来,未有能识吾之全者。惟睹夫苍苍而清明而在上,始能言者,名之曰天,又睹夫隤然而博厚而在下,又名之曰地。清明者,吾之清明;博厚者,吾之博厚,而人不自知也。人不自知,而相与指名曰,彼天也,彼地也,如不自知其为我之手足,而曰彼手也,彼足也,如不自知其为己之耳目鼻口,而曰彼耳目也,彼鼻口也。……夫所以为我者,毋曰血气形貌而已也。吾性澄然清明而非物,吾性洞然无际而非量。天者,吾性中之象;地者,吾性中之形。故曰:在天成象,在地成形。皆我之所为也。(《慈湖先生遗书》卷之七)

杨简认为,易和世界是一体不二的,“事无大小,无非易道之妙”(《慈湖先生遗书》卷之七)。“天地之间,何物非易?何事非易?何理非易?何时非易?何用非易?易未始不一,人心自不一。人心亦未始不一,人心无体,自神自明,自无所不一。”(《杨氏易传》卷十)“天地间何物非易?何事非易?何义非易?”(《慈湖先生遗书》卷之七)天地万物皆为易,易就是己。《周易》所讲的变化之道,都是以我为中心而形成的,《周易》中所讲的天地变化即我的变化。“此心至妙,奚庸加损?日月星

辰即是我，四时寒暑即是我，山川人物即是我，风雨霜露即是我，鸢飞鱼跃无非我，如人耳目鼻口手足之不同，而实一人。人心如此神妙，百姓自日用而不知。”（《慈湖先生遗书》卷之十九）杨简将表征天地万物的易内向主体化，将外在宇宙自我化，以“我”来涵盖整个宇宙。杨简认为天地与“己”本一不二，圆融不离，私者自分裂之，自视己小。一切是我，我是一切，物我一体。正如陆九渊所说，“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”^①。他把天地万物归于一“己”，认为天地的存在便是“我”的存在，天地的变化即是我的变化，是杨简关于宇宙的基本看法。“天之所以健行而不息者，乃吾之健行也。地之所以博载而化生者，乃吾之化生也。日月之所以明者，乃吾之明也。四时之所以代谢者，乃吾之代谢也。万物之所以散殊于天地之间者，乃吾之散殊也。吾道一以贯之，果吾之所自有也。”（《慈湖先生遗书》卷之十二）

杨简此处的“己”、“我”是与“心”、“道”、“一”等同层次的概念。杨简从不同侧面对具有同一内涵特征、作为宇宙万物本原的心、己、我进行描述。“此心虚明，广大无际畔，范围天地，发育万物，即道也。”（《慈湖先生遗书》卷之二）杨简认为，“古者包牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，“非圣人作”，因为“此心之即道”，“天象地法，鸟兽之文，地之宜与凡在身及在物，皆在乎此心光明之中”（《杨氏易传》卷二十）。张寿鏞先生在《杨氏易传·序》论杨简易学思想曰：“以天地万物备于一己，己有其易，则易道由一己而充之者也，悟诸己而易理皆备。”（《杨氏易传》卷首）虚明之心，无边无际，天地都包括于心，万物都产生于心，此心即是道。同时，

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十六《年谱》，中华书局1980年版。

天地万物备于一己，以易为己、己有其易，则易道由己而充扩展开。正象陆九渊所说的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^①，这句话正适用于杨简之思。杨简就是从心即道、易即己出发对《周易》进行解释和阐发的。

确立了以易为己的基源之后，杨简接着阐述了自己关于卦爻象起源的看法。

包牺氏欲形容易是己，不可得，画而为一。于戏，是可以形容吾体之似矣。又谓是虽足以形容吾体，而吾体之中又有变化之殊焉，又无以形容之，画而为--。一者，吾之一也；--者，吾之--也，可画而不可言也，可以默识而不可加知也。一者吾之全也，--者吾之分也。全即分也，分即全也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

伏羲氏深知易为一己，想要描述又无从表达，最后画而为“一”来进行体现，“一”可以形容吾体之似。杨简认为，伏羲氏深明天地人万物呈现纷异、生生不穷、万变万化背后的根据是“己”，其道为一。“包牺氏深明乎此，既不能言，又欲以明示斯世与万世，而无以形容之，乃画而为一。于戏！庶几乎近似之矣。是可画而不可言，可言而不可议，但觉其一而不二，一而能通。”（《杨氏易传》卷一）伏羲氏对于易、己本一之妙，心知肚明，虽难以言说，却又要昭示当前及身后万世，近似画而为一，使人悟其一而不二，这也就成为《周易》最基本的构成单元——阳爻一。吾体之己中又有变化万殊，难以用其他方式描述，又画而为阴爻--来进行形容。易之为己是伏羲氏最初画卦、创设《周易》的源头和根据。一画表示我之全体，--画表示我这一整体的变化和殊异，即“一者，吾之全也，--者，吾之

^① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十六《年谱》，中华书局1980年版，第483页。

分也。”这两画是我的整全和分殊，一而不二，并非对立，“全即分也，分即全也”。二者根源于己，共同为易之必要组成部分，“一者，易之一也；--者，易之--也。”如其所说：“坤者，两画之乾，乾者，一画之坤也”，“指吾之刚为九，指吾之柔为六”，阳爻称九乃是指吾之刚，阴爻称六乃是指吾之柔。

解决奇偶两画、阴阳二爻来源和实质后，杨简又说明了八经卦为三画的理由。“夫孰得而测识，又孰得而究穷，必三画而成卦者。明乎所以为天者，此也；所以为人者，此也；所以为地者，此也；是为三也。”（《杨氏易传》卷一）而且，八经卦都是阳一、阴--交错而生的。

其一纯者名之曰乾，其--纯者名之曰坤，其杂者名之曰震、坎、艮、巽、离、兑，其实皆易之异名，初无本末、精粗、大小之殊也。（《杨氏易传》卷一）

继而，杨简用“己”、“我”为核心，以《说卦》“乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，人也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也”所述的八卦基本义象为纲，对乾、坤、震、坎、艮、巽、离、兑八经卦卦象本身和卦义进行了阐述。杨简曰：

系之辞曰“乾”，“乾，健也”，言乎千变万化，不可纪极，往古来今，无所终穷，而吾体之刚健，未始有改也；言乎可指之象，则所谓天者是也。天即乾健者也，天即一画之所似者也，天即己也，天即易也。……又系之辞曰“坤”，“坤，顺也”，明乎地、与妻、与臣、与柔之类也，然非有二道也。……乾何以三“一”也？天，此物也；人，此物也；地，此物也，无二“一”也，无二己也，皆我之为也。坤何以三“--”也（注：--，原文误做“一”）？天有阴阳、日月、明晦也，地有刚柔、高下、流止也，人有君臣、夫妇、贵贱、善恶也。☳（注：☳，原文误做“☰”），天下固有如此者也，圣人系之辞曰“震”，明乎如此者，阳为主，自下而动且起也，此我之变态也。☷（注：☷，原文误做“☰”），天下

固有如此者也，圣人系之辞曰“巽”，明乎如此者，阴为主，阴入于下，柔随之类也，此又我之变态也。☴，天下又有如此者也，圣人系之辞曰“坎”，言阳陷乎两阴之中，内阳而外阴，水之类也，此我之坎也。☲，天下又有如此者也，圣人系之辞曰“离”，言阴柔不能以自立，丽乎两刚，又外阳而中虚，为火之类也，此我之离也。天下又有☶者，阳刚止截乎其上，故系之辞曰“艮”。“艮，止也”，明乎我之止也。天下又有☷者，阴柔发散乎其外，故系之辞曰“兑”。“兑，说也”，明乎我之说也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨氏认为，“言乎其健谓之乾，言乎其动谓之震，言乎其入谓之巽，言乎其陷谓之坎，言乎其丽谓之离，言乎其止谓之艮，言乎其说谓之兑……其变无穷，其言亦无穷，皆此一也”（《杨氏易传》卷一）。“乾，健也”言乎吾之体质刚健而不改，其变无穷，故以天为健。“坤，顺也”，明乎并非为二的吾体之柔顺。“震，动也”，是说震卦二阴一阳，阳为一卦之主，为主之阳，自下而动起。“巽，入也”，是说为主之阴，柔随入于下。“坎，陷也”，是说一阳陷于二阴之中。“离，丽也”，是说阴柔不能以自立，应丽乎两刚。“艮，止也”，是说一阳止截二阴之上。“兑，说也”，是说一阴居二阳之上，表示阴柔发散于外而悦。乾卦所以为三奇，表示天地人乃一整全，即我之全体，即“皆我之为也”。坤卦所以三偶，表示天地人又各有其对立之两面，其对立两面即我之分殊。其他六卦，亦皆我之变化，为我之震、坎、艮、巽、离、兑。

八卦乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑所对应的基本卦象——天、地、雷、风、水、火、山、泽同样是“我”的体现，“指吾之清浊为天地，指吾之震、巽为雷、风，指吾之坎、离为水、火，指吾之艮、兑为山、泽”。“吾之震、巽”，即我之动、入；“吾之艮、兑”，即“我”之止、悦；“吾之坎、离”，即“我”之陷、丽。八卦的基本卦象都是“我”的不同

方面的表征。

对于八卦及其所符示的天地万物的关系而言，杨简认为，“举天地、万物、万化、万理皆一而已矣，举天地、万物、万化、万理皆乾而已矣。坤者，乾之两，非乾之外复有坤也，震、巽、坎、离、艮、兑又乾之交错散殊，而非乾之外又复有此六物也，皆吾之变化也”（《慈湖先生遗书》卷之七）。“一”，指“我”之全体，即天地万物、无数化现、理则都是都是“一”的表征而已；用卦象来表示，都是乾的呈现而已。坤为乾之两，震、巽、坎、离、艮、兑，又是乾之交错散殊，无非是乾卦变化的不同方面，无非是我的变化的表现。“混融无内外，贯通无异殊，观一画，其旨昭昭矣。”（《慈湖先生遗书》卷之七）

推而言之，六十四卦、三百八十四爻同样是“我”的变化和错通。“指吾之变而化之、错而通之者为六十四卦、三百八十四爻。”（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨氏认为，卦爻辞亦来自于“我”，他释乾卦“元亨利贞”曰：

元、亨、利、贞，吾之四德。吾本无此四者之殊，人之言之者自尔殊。人推吾之始，名之曰元。又曰仁；言吾之通，名之曰亨，又曰礼；言吾之利，名之曰利，又曰义；言吾之正，名之曰贞，又曰固。（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨氏认为，元、亨、利、贞作为四德，出于“我”之始、通、利、正，“其始谓之元，其通谓之亨，其利谓之利，其正谓之贞”，“推穷其本始，故曰元；又言其亨通，故曰亨；又言其安利，故曰利；又言其正非邪，故曰贞”（《杨氏易传》卷一）。元、亨、利、贞即仁、礼、义、正四种品德。尽管元、亨、利、贞出自于“我”，但是，“吾本无此四者之殊，人之言之者自殊”，“夫天地间安得有二道哉？苟分元亨利贞以为四者而非一，则亦安能知元亨利贞哉？曰元曰亨曰利曰贞，如言金曰黄曰刚曰从革曰扣之有声也，岂有二金哉？又如言玉曰白曰莹曰润曰扣之有声也，岂有二玉哉？”（《杨氏易传》卷一）元、亨、

利、贞，名四而实一，正如金、玉虽有不同的性能而实为一金一玉一样。

元、亨、利、贞，为“吾”之表征，六十四卦卦卦皆易，易又为“己”。所以，杨简认为，六十四卦皆可以言元、亨、利、贞。

六十四卦皆可以言元亨利贞也。有言焉，举一隅可以三隅反也，不必赘也。（《杨氏易传》卷七）

六十四卦皆可以言元亨利贞，圣人既于乾言之，又于坤言之，又于屯言之，圣人于此，谓学者可以意通之矣，故自蒙而下，或言其一，或言其二，或言其三，至随又全言之，临又言之，无妄、革又言之，亦偶于此数卦而复言，非此数卦之特异也，亦恐学者执乾、坤、屯之卦异余卦，故复于此言之，以破其疑。（《杨氏易传》卷二十）

六十四卦中有言元亨利贞之全者，有言其一、言其二、言其三者，其言之次序并无定则，圣人这样做，是欲使学易者透过卦爻辞表象，深明易之本旨，易乃为“己”，易实为一，其他诸卦，以意通之。因此，研习卦爻辞，应以“己”为基点，循吾“本心”而进行。杨简曰：

通乎一，万事毕。差之毫厘，谬以千里。不远复，此心复也。频复，频放而频返也，亦危矣！然已复则如常矣，无咎也。得此则吉，失此则凶，无虞他日之吉凶，但观一念虑之得失。当乾之初而不肯潜，此心放也。当五而不能飞，此心固也。当三而不惕，此心慢也。当四而不疑，此心止也。循吾本心以往，则能飞，能潜，能疑，能惕，能用天下之九，亦能用天下之六，能尽通天下之故。仕止久速，一合其宜，周旋曲折，各当其可，非勤劳而为之也，吾心中自有如是十百千万散殊之正义也。礼仪三百，威仪三千，非吾心外物也。故曰：“性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。”言乎其自宜也，非求乎宜者也。（《慈湖先生遗书》卷之七）

杨简认为,通乎一己,明乎一心,万事毕备。复卦初九言“不远复”,意为不再起意,是谓心复。对复卦初九爻辞“不远复,无祇悔,元吉”杨简释曰:“意起为过,不继为复。不继者,不再起也,是谓不远复。意起不已,继继益滋,后虽能复,不可谓不远复。不远之复,孔子独与颜子,谓其‘有不善,未尝不知,知之未尝复行’者。继之之谓意起,即觉其过,觉即泯然,如虚之水,泯然无际;如气消空,不可致诘。人心自善,自神自明,自无污秽,事亲自孝,事兄自弟,事君自忠,宾主自敬,应酬交错如四时之错行,如日月之代明,如水鉴中之万象。意微起焉,即成过矣。颜子清明,微过即觉,觉即泯然,无际如初,神明如初,是谓‘不远复’。微动于意而即复,不发于言行,则不入于悔戾。”(《杨氏易传》卷九)意起为过,不继为复。杨简引《系辞下》语颜回“有不善,未尝不知,知之未尝复行”解释“不远复”,将“不远复”理解为意念不再兴起。认为颜回心如明镜,虽起意念,但不继续,很快又回到清虚的境地,所谓“神明如初”。本心自善,自神自明,自能孝、悌、忠、敬,所以爻辞说无大悔而元吉。此是以回到意念未动的境地,即复其本心,解释复卦初九爻义。“其有不复则入乎恶。”复卦六三“频复”,频放而频返,岂不甚危?已复则如常。杨简又以此解说《系辞上》“吉凶者,失得之象也”,“吉凶者,言乎其失得也”。他认为,失得皆为失得此心,关键在于己心念虑之得失。“无虞他日之吉凶,但观一念虑之得失。”杨简认为,《周易》中的吉凶之辞是用来表示存失此心的。不起意念则存此心,即是吉;起于意而失此心,即是凶。乾卦各爻辞是教人于任何情况下都不要起念。意念萌起,当乾之初、三、四、五不肯潜、惕、止、飞;意念不起,一无私心,不入于邪,“循吾本心以往”,则能潜、惕、止、飞,仁义本心自然光大,其思想言行无往而不合乎规矩,寂然不动,感而遂通天下,则能如孟子盛赞孔子一样,“可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速”(《孟子·万章下》),完全

根据自己基于道义自觉的自由意志作出选择,而又能“仕止久速,一合其宜,周旋曲折,各当其可”。

杨简视易为己,将“心”、“我”、“易”、“己”、“一”直接同一,从不同侧面对具有同一内涵特征、作为宇宙万物本原的心、己、我进行描述,从而得出结论,易为心之易,道为心之道。通乎一己,明乎一心,则能深悟易道。

六 《杨氏易传》的地位

成书于殷周之际的《周易》古经,是周代的筮占之书,又是中国迄今保存较完整的最古老的哲学、历史和文化典籍,对中华文明的形成和发展产生了极其深远的影响。这部书的主体部分由卦爻象和卦爻辞两部分组成。卦爻象是构成《周易》文本的主要因素,也是《周易》文本区别于其他儒家经典的重要标志。《周易》卦爻象是典型的符号系统。它由阳爻“—”、阴爻“--”两个最基本的符号构成,这两个符号极具有象征性、抽象性、概括性和普遍的意义,二者重叠构成了三画的八卦,再由三画八卦相重构成六十四卦,这样就组成了一个严密有序、自成体系的符号系统。卦爻辞是圣人参照卦爻符号而作(“观象系辞”),保留了诸多古代文献史料及“古之遗言”(帛书《易传·要》)①。春秋战国时期,以孔子及其后学为代表的儒家学者对《周易》古经卦爻辞、符号系统、思想内容、筮法义理和治《易》方法等一系列问题进行系统解说,之后,以儒家为宗、综合诸家之说以及内含象数义理的《易传》编纂成书,从此,开始了迄今绵延两千多年的易学诠释史。

① 朱伯崑:《国际易学研究》第一辑,华夏出版社1995年版。

汉代尊《周易》为五经之首。汉儒沿着《易传》观象系辞之理路,以象数解《易》,突出象数符号的主导作用,奉象数为圭臬,形成了易学史上的象数派。西汉以孟京易学为主导,东汉易学则以郑玄、荀爽、虞翻为巨擘。魏晋开义理派之先河,王弼易学为其杰出代表。王弼以“象生于意”^①为出发点,通过批判汉儒繁琐的以象释经的方式,揭示了汉易以象注易的弊端,引发了易学史上的一次重大革新。王弼易学更加关注《周易》文本的意义(或称义理),把诠释文本意义作为易学诠释的终极目标,以老注《易》,其易学诠释体现了老子的玄理。隋唐易学上承汉魏、下启宋明,孔颖达的《周易正义》、李鼎祚的《周易集解》等等,既有义理之昌盛,又有象数之发展。

宋代易学,在象数易以“图书之学”形式出现而发展的同时,义理易又出现新高。不像汉易崇拜经典而墨守原文、偏重注释训诂而较少发挥,宋易不过分崇拜《周易》文本和先圣的言论,它以“义理”作为其基本品格,因经以明道,明道以知经。程朱派理学批判继承王弼易学思想,以“理”为最高范畴,建立理一元论的易学体系,义理派易学达至空前兴盛。作为与程朱理学相鼎立的学派——陆王心学,认为经典不过是吾心的记籍,治经学的目的是为了发明本心、致良知;主张“六经注我”,怀疑经典,大胆发挥,对以往的经典和经学提出了自己的见解。陆九渊心、理并用,初步完成了对易学的心学建构。杨简作为“象山弟子之冠”,在陆王心学的产生和传承中影响巨大,举足轻重,是心学发展历程中不可缺少的关键人物,如朱门之黄幹。杨简既承袭陆氏,又别有发挥,他消除象山的“沿袭之累”,宏阐心之即道,彰显易之为己,将心学彻底化,形成了其一以贯之的惟心观和彻底的心本论。心学创始人陆象山

^① 王弼:《周易略例·明象》,中华书局1980年版,第609页。

和心学集大成者王阳明均无专门解《易》著作，杨简著《杨氏易传》和《己易》，是南宋时期乃至整个中国古代心学解《易》派的典范。杨简的心学易学说，最终建立起心学学派的易学思想体系。杨简易学是陆氏心学易学思想最根本和最集中的体现。杨简以心解《易》，以此为其心学理论体系的建立和展开寻找到经典根据。他的心学智慧反过来丰富了易学的文化宝藏。杨简的心学特色充分体现在其易学思想中。

易学诠释首先应当以文本为基，随经句分说，但易学诠释的任务不仅仅是依经解《易》，揭示卦爻辞文意，而且是要在通过理解和诠释易学，观圣人所以作《易》之意，求圣人之心。如果说朱熹在易学诠释方面对易学文本还有所保留的话，那么，心学派的易学诠释学则可以抛弃文本，不以追求《周易》文本的字句及其意义为终极目标，完全以诠释自身为对象，更关注通过自己的心理感受和心理活动体悟出的道，更关注体味其中的精神和印证心中的道理。道或易道，不单单在《周易》文本和圣贤言语里，也存在于主观的诠释创造中，理解和诠释的重点不仅仅是转述、复制、凸显《易》作者的本来思想和意义，而是通过对易学文文本的理解和诠释，感受易作者和圣人心，然后发现和揭示出与天地合同的圣人之道。因为在他们看来，天道、易道和人心一致。杨简以易为己，以己为易，认为易就是己，就是心，就是天下之大道。“易者，己也，非有他也。以易为书，不以易为己，不可也”。“善学《易》者，求诸己，不求诸书。古圣作易，凡以开心之明而已，不求诸己而求诸书，其不明古圣之所指也”。易道即人心，“天地之心即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即万物，即万事，即万理”。形上本体和形下工夫在易中得以契合无间，完美统一。杨简易学作为宋易心学派的代表人物，对后世影响甚大。《四库全书总目》说：“考自汉以来，以老庄说《易》始魏王弼，以心性说《易》始王宗传及简。宗传淳熙中进士，简

乾道中进士，皆孝宗时人也。顾宗传人微言轻，其书仅存，不甚为学者所诵习。简则为象山弟子之冠，如朱门之有黄幹。又历官中外，政绩可观，在南宋为名臣，尤足以笼罩一世。故至于明季，其说大行。”通过研讨杨简易学，不仅可以揭示出心学解《易》派的基本特征，而且对于理解作为道学重要分支的心学的有关命题，也是有积极意义的。

陆王心学易的出现，伴随着一定的时代特点，可谓是易学哲学史上继王弼义理易之后的一次深刻嬗变。杨简把易学和经学彻底纳入心学的范畴，从心学的角度发展了易学和经学，这是中国易学史和经学发展史上不可或缺的重要环节。

吴澄与《易纂言》

王新春

- 一 吴澄的生平及其著述
- 二 对《周易》其书的基本看法
- 三 对《易》之象数学内涵的梳理与诠释
- 四 理学视野下的易学天人之学内涵

一 吴澄的生平及其著述

一提元代的学术人物,就不能不提及吴澄的名字;一提元代的学术,就不能不论及吴澄所做出的独特贡献。两宋与明代,是中国学术发展史尤其是儒学发展史上的两个极为辉煌的时期。介乎其间的元代,虽在原创性的学术建树上并不那么尽如人意,但却直接关系到中华学术慧命的传统,而对这一慧命之传统起到过关键性作用的人物之一,就是吴澄。

吴澄(1249~1333年),字幼清,抚州崇仁(今属江西省)人。生于南宋理宗淳祐九年,卒于元顺帝元统元年,年85。一生亲历了两个人文积淀程度判若云泥的王朝,为光显于元代的著名理学家、易学家和经学家。于桑梓,所居有草屋数间,志同道合之学友程钜夫题曰“草庐”,学者遂称之为“草庐先生”(后文亦以“草庐”称之,以示尊敬先贤之意)。钜夫名文海,以字行,所居曰“雪楼”,友人于是以“雪楼先生”称之(《宋元学案》卷八十三《双峰学案》)。就是这位雅有的人生情致的雪楼先生,既有名以“雪楼”之居,又为好友之所居题曰“草庐”,从而留下了一段文苑佳话。草庐的生平、著述与心路历程,由《元史》本传、《宋元学案》中之《草庐学案》、《吴文正集》与《草庐吴文正公全集》内所附《年谱》等相关文献的记载,人们即不难知其概略。

史载,后蔚成大器而颇富学术造诣和超逸之识的草庐,自小即聪颖向学而渐次从广、深二维厚植起自己的学术根柢:“三岁,颖悟日发,教之古诗,随口成诵。五岁,日受千余言,夜读书至旦,母忧其过勤,节膏火,不多与,澄候母寝,燃火复诵习。九岁,从群子弟试乡校,每中前列。既长,于《经》、《传》皆通之,知用力圣贤之学。尝举进士不中。”(《元史》卷一百七十一《吴澄传》)

“知用力圣贤之学”,意味着因乎年岁增长而走向成熟的草庐,自此由茫无确定目的地泛滥乎辞章而转向了义理,有了价值理性之自觉和基于此的明确人生价值向度与目标,真正开显出自己正大的形而上的精神世界和价值追求;昭示着他接受了儒家的人生价值理念,确立起洋溢着儒家本真精神的基于人的现实鲜活感性存在之整体与生活世界之整体的人文生命理性意识,懂得了人生在世应以圣贤之学陶养自身,渐次培植起圣贤式的学养与器识,并最终以前贤之精神境界与生命人格期许自我,尽其最大之可能,内以成德,外以淑世。而他之能如此,系因理学为学理念之长期积淀与其师程若庸所启。

据黄梨洲(宗羲)季子黄耒史(百家)言:“幼清从学于程若庸,为朱子之四传。”(《宋元学案》卷九十二《草庐学案》)若庸字逢原,休宁(今属安徽省)人,学者称徽庵先生,雪楼先生程钜夫之族叔,雪楼与草庐皆曾师事过他。而徽庵之师为饶双峰(鲁),双峰之师为黄勉斋(榦)(详《宋元学案》卷八十三《双峰学案》)。勉斋则是晦翁朱子(熹)之门生和贤婿。故言草庐为朱子四传弟子。耒史又言:“黄勉斋榦得朱子之正统,……于江右传饶双峰鲁,其后遂有吴草庐澄,上接朱子之经学,可谓盛矣!”(《宋元学案》卷八十三《双峰学案》)

徽庵之前,上承中唐古文运动中坚韩退之(愈)、李习之(翱)所初步揭开的更新、复兴儒学思潮之序幕,一种以超迈汉唐、回归先

秦、直承孔孟为职志，而不为经典文本本身所囿限，凭借沛然莫之能御的六通四辟、圆通一切的恢弘学术气势，透过创造性诠释之、转化之，从而全面突破并实质性超越汉唐经典注疏之学而深入心性义理之精微层的全方位空前哲学化的崭新儒学形态——理学，于北宋中叶兴起。在其创始阶段，被后世奉为“北宋五子”的周濂溪（敦颐）、邵康节（雍）、张横渠（载）与程明道（颢）、程伊川（颐）兄弟，发挥了决定性的奠基作用。其中，被朱子推尊为其开山鼻祖的濂溪，即明确提出过如是之人生理念与为学理念：“圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。……志伊尹之所志，学颜子之所学，过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。”（《通书·志学》）濂溪并为后学郑重提出了“寻颜子、仲尼乐处，所乐何事”（《二程遗书》卷第二上《二先生语二上》）的重大课题。康节则在“学不际天人，不足以谓之学”（《观物外篇》下）的高远哲学器识下，透过揭示“人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也”（《观物内篇》），亦表达了对达致圆熟天地境界的圣人人格的仰慕与追求。横渠则有“为天地立心，为生民立命（按，一作立道），为往圣（按，一作去圣）继绝学，为万世开太平”（《近思录拾遗》）的人格自我期许。他还告诫弟子：“学必如圣人而后已。”（《宋元学案》卷十七《横渠学案上》，《宋史》卷四百二十七《道学传》一）并断言：“知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者之大蔽也。”（同上）而二程兄弟，弟弟伊川早年在对理学先驱之一胡安定（瑗）试太学生之题“颜子所好何学论”作答时，即认定颜子之所学，从而所有治学之人之所宜学，乃“学以至圣人之道也”（《河南程氏文集》卷第八《杂著·颜子所好何学论》）。他的这一信念，同于其兄明道，终其一生未曾改变，且深深影响了由他们二人所共同开创的洛学之学风。故而典籍明文有载：“二程之学，以圣人为必可学而至，而已必欲学而至圣人。”（《二程外书》卷第十二《传闻杂记》）他自己后亦有言：

“学者不学圣人则已，欲学之，须熟玩味圣人之气象，不可只于名上理会。如此，只是讲论文字。”（《二程遗书》卷第十五《伊川先生语一》）并称：“今人有斗筲之量，有釜斛之量，有钟鼎之量，有江河之量。江河之量亦大矣，然有涯。有涯亦有时而满，惟天地之量则无满。故圣人者，天地之量也。”（《二程遗书》卷第十八《伊川先生语四》）二人进而尚具体开示过以孔子、颜子与孟子为代表的三种不同圣贤气象，以启迪学者之向慕与工夫入路：“仲尼元气也，颜子春生也，孟子并秋杀尽见；仲尼无所不包，颜子示‘不违如愚’之学于后世，有自然之和气，不言而化者也，孟子则露其才，盖亦时然而已；仲尼天地也，颜子和风庆云也，孟子泰山岩岩之气象也，观其言皆可以见之矣；仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著。”（《二程遗书》卷第五《二先生语五》。依朱子《论孟精义·纲领》及《近思录》卷十四，此为明道之论）逮乎南宋，集理学之大成的朱子更是明确主张：“学者大要立志，才学，便要做圣人也是。”（《朱子语类》卷第八《学二·总论为学之方》）蒙上述诸理学大师精警之语和一系列与之相关的卓异识见与理念之沾润，徽庵亦曾立论畅发二程高足杨龟山（时）“古之学者以圣人为师”、“以圣人为师，犹学射而立的然，的立于彼，然后射者可视之而求中”之说，与其“夫学者，学圣贤之所为也；欲为圣贤之所为，须是学圣贤所得之道”之论，而称：“学者之学无他，亦学乎圣贤所知之道而已。……言学便以道为志，言人便以圣为志。……若夫圣贤之学无他，始由此以为士，终即此以为圣人；始由此以修身，终即此以平天下。”（《斛峰书院讲义》，《宋元学案》卷八十三《双峰学案》）包括徽庵之立论在内的以上这些识见，必定给予草庐以强烈心灵之震撼，由是他得承程朱之流风余韵，接续上程朱理学之学脉，透出流俗，毅然超拔之而以理学的视野观照、理解宇宙，审视、正定人生，终至倡言“凡人皆当志于圣，逊第一等而为第二等，比于自暴自弃”（《宋元学案》卷九十二《草庐

学案·草庐精语》)。毫无疑问,“志于圣”,典型体现了朱学乃至整个理学的终极诉求和基本精神,是个体价值理性意识空前觉醒与生命的主体性和自信力挺显至极致的表征。由是,一种达人通天、顶天立地、意气风发、昂首阔步、开显大我、趋臻圣境、重整宇宙、通泰天人、舍我其谁、勇于担当的为学气象与处世风范无遮无掩地展现在世人面前,彰显、凝固于中华历史长河的特定时段上,并渐次显示出其超时空的光耀千秋的永恒魅力。这就是历史上与魏晋风度相映成趣的宋元乃至明儒之气象!西汉大儒扬子云(雄)曾言:“通天、地、人曰儒,通天、地而不通人曰伎。”(《法言·君子》)这种宋元明儒之气象,就给子云所言儒之为儒做出了一出色注脚。伊川言:“古之学者一,今之学者三,异端不与焉。一曰文章之学,二曰训诂之学,三曰儒者之学。欲趋道,舍儒者之学不可。”(《二程遗书》卷第十八《伊川先生语四》)包括伊川、草庐在内的时时处处展现着上述气象的儒者,显然无愧于伊川所言儒者之学的承续光大者。

《宋元学案》载,其后,草庐“又师程氏绍开。程氏尝筑道一书院,思和会两家(按,谓朱、陆两家)”(见该书卷九十二《草庐学案》全谢山《序录》)。同书中又言,绍开“号月岩,广信人也。尝筑道一书院,以合朱、陆两家之说”(同上,卷八十四《存斋晦静息庵学案》)。有此学术机缘,令他视野更为开阔,遂异乎一般人主出奴之辈,超越了学术上的狭隘门户之见,以有容乃大的胆识与气魄,自觉步筌路蓝缕以拓和会朱陆之正途的前修之后尘,积极吸纳同属抚州的乡先辈陆象山(九渊)心学的一些理念与识见,以充实朱学,开出了具有自身特色的以朱学为主体而兼综陆学的朱、陆融摄会通之路。

正因乎此,他才能够公开宣示自己的如下独到识见:“朱、陆二师之为教一也,而二家庸劣之门人各立标榜,互相诋訾,至于今,学

者犹惑。呜呼甚矣，道之无传，而人之易惑难晓也！”（同上，卷八十四《草庐精语》）其在为象山的著作集所作之《叙》中，即充分表达了自己对于陆氏其人其学的由衷景慕之情：“青田陆先生之学，非可以言传，而学之者非可以言求也”；“先生之道如青天白日，先生之语如震雷惊霆，虽百数十年之后，有如亲见亲闻也”；“於乎！道在天地间，古今如一，人之同得，贤智愚不肖无壹壺焉。能反之于身，则天之所以与我者，我固有之，不待外求也。扩而充之，不待增益也。先生之教人盖以是，岂不至简易切实哉！不求诸我之身，而求诸人之言，此先生之所深悯也。今口谈先生、心慕先生者比比也，果有一人能知先生之学者乎？果有一人能为先生之学者乎？於乎！居之相近若是其甚也，世之相去若是其未远也，可不自愧自惕而自奋与？勿徒以先生之学传之于言也”（《陆九渊集·附录一》）。草庐也由此成为元代朱门和会朱陆的典型代表，为朱陆之学的应然善意对话、沟通，做出了有益之探索。是前所引《草庐学案》全谢山《序录》又称：“草庐出于双峰，固朱学也，其后亦兼主陆学。……然草庐之著书，则终近乎朱。”一如程朱之学，陆学亦系理学极为重要之一脉。前所及草庐之“知用力圣贤之学”乃至“志于圣”，平心而论，亦必深受过在坚信人人皆拥有自足价值资源而为价值自足之存在前提下秉持类乎主体间性（inter-subjectivity）之理念的象山之相关识见的启悟与震撼。如象山尝云：“收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠缺？”“人皆可以为尧舜，此性、此道与尧舜元不异。”“人须是闲时大纲思量：宇宙之间，如此广阔，吾身立于其中，须大作一个人。”“天地人之才等耳，人岂可轻？人字又岂可轻？”（以上并见《象山语录下》）“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。”（《象山语录上》）“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事。”（《杂著·杂说》）这些对草庐的启悟与震撼，是绝然不可低估的，因其更易令人以浩然豪迈之自信，充分挺立起自己生命

的主体性。也正因此,草庐才会从自己的生命深处发出如上针对陆学以及朱学的肺腑之语。

元世祖至元十三年(1276年),草庐年二十有八。近乎而立之年的他,与南宋其他臣民一样,被迫从过去的王朝进入了新的王朝。从此,草庐开始了他大半生在元代生活的历史。个人之努力和成就,历史之选择,加之无鲜明的夷夏意识抑或秉持孔子“君子居之,何陋之有”(《论语·子罕》)与孟子“闻用夏变夷者,未闻变于夷者也”(《孟子·滕文公上》)的人文价值理念,而不拒绝与现政权合作,使得他与自金入元的许鲁斋(衡)(1209~1281年),成了两位蜚声朝野上下的齐名的大儒、杰出的理学家——虽然他们的年辈相差甚大,草庐小鲁斋整整40岁。他们共同为程朱理学之在元代一改其于两宋时期所一直遭受之排斥、打击局面,转而牢固确立起官方意识形态(从而也就意味着天下法定主流思想文化形态)之地位——这是历史上理学首次真正获得这样的地位(南宋理宗在当时朱门后学真西山德秀、魏鹤山了翁促动下之褒崇理学,仅为官方正式认可理学之始,尚谈不上立其为官方意识形态),成为科举考试法定经典诠释权威,加速全面传播,并进而最终找到新的学术生长点,获得时代新的学术生命,做出了他人所罕能其匹的举足轻重的历史性贡献,而有“南吴北许”之称。草庐卒,诏其同门友程雪楼之弟子揭傒斯(雪楼与傒斯的师承关系,亦请详《宋元学案》卷八十三《双峰学案》)所撰之神道碑即云:“皇元受命,天降真儒,北有许衡,南有吴澄,所以恢宏至道,润色鸿业,有以知斯文未丧,景运方兴。”(转引自《四库全书总目》卷一六六《集部·别集类一九·吴文正集提要》)尤有进者,众所周知,入元以后,理学的发展已进入相对迟缓、徘徊的状态,远没有像在其前的宋代那样,具有那么大的奔放不羁的生命创新活力。这是一个少见的学术相对贫乏的时代。在这样的时代,激活学术而开其新固难,原原本本地守

其成亦属不易；学养深厚，学术器识高远而能融旧铸新、别开学术新生面的学者，可谓屈指可数。因而，草庐、鲁斋二人即弥为显赫与可贵。不过，草庐因长期浸润在南方正宗理学的氛围中，所以学养相对渊洽，不乏深造自得之见，且不闭锁自守，善于包容、吸纳“异见”；鲁斋则身处北方，声教不通，闻道略后，所以学问稍显粗疏，未能有生命深处的真切透悟，且缺乏学术上的开放胸襟，一味株守朱学门户而拒斥陆学。

史称：宋元易代之始，“盗贼所在蜂起。乐安郑松，招澄居布水谷，乃著《孝经章句》，校定《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《仪礼》及大、小《戴记》”（《元史》本传）。这是草庐对《五经》等典籍的初步系统契会与整理。借此契会与整理，草庐牢固确立起自己终生为之努力的基本学术方向——深究《五经》之旨而及其他。后“侍御史程钜夫，奉诏求贤江南，起澄至京师。未几，以母老辞归。钜夫请置澄所著书于国子监，以资学者。朝廷命有司即其家录上”。时以文学自负而颇有目空他人之势的行省掾元明善，“问澄《易》、《诗》、《书》、《春秋》奥义，叹曰：‘与吴先生言，如探渊海。’遂执子弟礼终其身”。左丞董士选，叹草庐“天下士也”，“荐澄有道，擢应奉翰林文字。有司敦劝，久之乃至，而代者已到官，澄即日南归。未几，除江西儒学副提举，居三月，以疾去官”。（《元史》本传）其为当时名流所推重，由此可略见一斑。

元武宗至大元年（1308年），召为国子监丞。此前，鲁斋为国子祭酒，以朱学授弟子，颇为拘滞，草庐至而因材灵活施教，循循善诱，学风丕变。元仁宗皇庆元年（1312年），升司业，用程明道《学校奏疏》、胡文定（安国）《六学教法》、朱子《学校贡举私议》，“约之为教法四条：一曰经学，二曰行实，三曰文艺，四曰治事。未及行”。这是他以长远深挚的家国天下之情怀，为造就内圣外王兼顾、以内圣为人文价值根基而通向外王型人才，所进行的积极尝试。“又尝

为学者言：‘朱子于道问学之功居多，而陆子静以尊德性为主。问学不本于德性，则其敝必偏于言语训释之末。故学必以德性为本，庶几得之。’议者遂以澄为陆氏之学，非许氏尊信朱子本意，然亦莫知朱、陆之为何如也。”（《元史》本传）草庐谢去。这是他在国家造就人才的最高机构，公开宣示自己打破无谓门户之见，本乎朱学而融摄陆学合理识见的为学理念，虽不为他人所理解，却毅然不作丝毫妥协退缩。

元英宗即位，“超迁翰林学士，进阶太中大夫”。元泰定帝泰定元年（1324年），“初开经筵，首命澄与平章政事张珪、国子祭酒邓文原为讲官”。后请老而归，“诏加资善大夫”（《元史》本传）。而后于故乡授徒讲学、著书立说以终。卒追封临川郡公，谥文正。

草庐在学术上的主要贡献，就在于对《五经》的全面而系统的整理与诠释。他终其一生皆在以理学的视野孜孜究心于《五经》之学，于三《易》（《连山》、《归藏》、《周易》）、《尚书》、《诗经》、《春秋》（以及《左氏》、《公羊》、《谷梁》三传）、《礼》（包括《仪礼》、《周官》、《小戴礼记》、《大戴礼记》），皆形成了自己独到的见解，晚年结晶为煌煌数部巨著，总称《五经纂言》，从而赋予《五经》以崭新的吴氏理学新意，构建起一个特色鲜明的吴氏《五经》学体系，堪称“《五经》吴氏学”，创造了中国学术史上的一大奇迹，着实令人钦敬！与“禀颖敏之资，用辛苦之力”（《宋元学案》卷四十八《晦翁学案上》黄耒史语）而毕生矻矻萃心于《四书》之学的理学巨擘朱子，一先一后，相映成趣。以故黄耒史赞叹：“考朱子门人多习成说，深通经术者甚少，草庐《五经纂言》，有功经术，接武建阳（按，谓朱子，因其长期在福建路建阳授徒讲学、著书立说），非北溪（按，朱子晚年高弟陈淳）诸人可及也。”（《宋元学案》卷九十二《草庐学案》）所言信乎不虚！《元史》本传则盛赞各部《纂言》：“尽破《传》、《注》穿凿，以发其蕴。条归纪叙，精明简洁，卓然成一家言。”以今观之，谓

其“卓然成一家言”则可，谓其“尽破《传》、《注》穿凿”则誉之似过。

相较而言，汉唐之儒看重以礼乐为代表的先王之教对于治国平天下的莫大效用，着力于《五经》或《六经》文本之注疏；宋后之儒（理学家）则强调天道与性命的真切贯通与内圣成德对于人之为人的绝对优先意义，秉持治《四书》当优先于治《五经》或《六经》与生命层面的经典义理之体认尤重于生命和经典有隔的单纯经典文本之诠释的理念，偏重于《四书》义理之深切玩味。于是，昭示先王、先圣与“我”毕竟有别的“周孔之教”，就让位给了开示圣与“我”并无不可逾越之鸿沟、“我”完全应当彻底挺立基于自足而正大之人文生命理性意识的应然自信力与生命主体性的“孔孟之道”。二程兄弟曾称：“有有德之言，有造道之言，有述事之言。有德者，止言己分事。造道之言，如颜子言孔子，孟子言尧、舜。止是造道之深，所见如是。”（《二程遗书》卷第二上《二先生语二上》）又称：“有德之言说自己事，如圣人言圣人事也。造道之言则知足以知此，如贤人说圣人事也。”（《二程遗书》卷第十八《伊川先生语四》）准此，《四书》所记载的，即系真真切切达致圣贤境界的孔、颜、孟等人，基于其生命境界本身或对人之应然生命境界的深切体认与透悟，而所做出的“有德之言”或“造道之言”，颇具现身说法之亲切意味，对于人之内圣成德，对于人之生命境界的提升，较之《五经》或《六经》，有着更为直接而重大的借鉴价值，因此才会发生上述经典系统的更替与重建。这与唐代以降佛门经典系统的更替与重建，如惠能可谓“有德之言”的《坛经》之称经而渐次取代印度原本所传来之诸经，等等，有着惊人的相似之处。在伊川“学者当以《论语》、《孟子》为本，《论语》、《孟子》既治，则《六经》可不治而明矣”（《二程遗书》卷第二十五《伊川先生语十一》）、“学者先须读《论》、《孟》，穷得《论》、《孟》，自有个要约处，以此观他经，甚省力”（《二程遗书》卷第十八《伊川先生语四》）的为学主张的基础上，朱子因

其“《语》、《孟》、《中庸》、《大学》是熟饭，看其它经，是打禾为饭”、“《语》、《孟》工夫少，得效多，《六经》工夫多，得效少”（同见《朱子语类》卷第十九《论语一·论孟纲领》）之学见，本重在《四书》，而于《五经》或《六经》所用之力，远为不及前者。草庐于《五经》领域所花心血及由此所获如是可观之成就，即在很大程度上光大了师门，填补了朱门学术之空白，不愧为其重要的拓展、深化者。

这里特别需要指出的是，草庐的“《五经》吴氏学”，与包括朱子在内的其他相关理学家的《四书》之学一样，已通体浸润在以天道性命相贯通为鲜明特色的心性之学的氛围之中，令《五经》一如《四书》，成了名副其实的心性之学以及以此学为价值根基的全新儒学系统的文本载体，故而已全然不同于汉唐之儒理解视野下的《五经》、《六经》之学。他尝言：“若曰徒求之《五经》，而不反之吾心，是买椟而弃珠也。此则至论。不肖一生，切切然惟恐其堕此窠臼。学者来此讲问，每先令其主一持敬，以尊德性，然后令其读书穷理，以道问学；有数条自警省之语，又拣择数件书，以开学者格致之端，是盖欲先反之吾心，而后求之《五经》也。”（《宋元学案》卷九十二《草庐学案·草庐精语》）又尝言：“所贵乎读书者，欲其因古圣贤之言，以明此理存此心而已。此心之不存，此理之不明，而口圣贤之言，其与街谈巷议、涂歌里谣等之为无益。”（同上）此即宣示了他的理学心性之学理念和以人之现实心性为本、以《五经》为开显此心性之所然与所以然、本然与应然珍贵典籍的识见。其中，无疑整合了对“道问学”与“尊德性”各有所侧重的朱学和陆学的相关思想。尤有进者，众所周知，在前代已有所滥觞的基础上，北宋以降，勃然兴起一浪高过一浪的疑经思潮，表征着理性自觉相对于盲目经典迷执的一大跨越，标志着个体生命和思想的空前解放。在此思潮推进的过程中，二程兄弟分别重订过《大学》的文本，朱子继之再订，并据己之理解补了“格物致知”之《传》。草庐后来居上，将包括

《周易》在内的《五经》之文本，全面重订一过，并详予诠释，留下“于诸经好臆为点窜”（《四库全书总目》卷四《经部·易类四·易纂言提要》）之讥评。对于这种讥评，今天自宜用一种超越性的人文历史理性的大视野，着眼于中国哲学与文化发展的独特理路，给予重新估价了。在此大视野下，我们认为，草庐的“《五经》吴氏学”，纵然在事实的合理性方面可打折扣，但在价值的合理性方面却无疑是基本值得肯定的。所谓事实的合理性，乃就经典文本及其创作者所欲表达的思想原本之所是而言；所谓价值的合理性，乃就基于中国哲学与文化独特发展理路下草庐对经典意蕴所做出的原创性新开拓而言。众所周知，抛开情意层的想当然迷执，理性地面对诠释实践，在当代西方哲学诠释学（Contemporary Philosophical Hermeneutics）看来，所谓文本创作者所欲表达的思想原本之所是（简称文本之“本意”），其在后世，乃是几乎永远难以得到通体重现的，因而，如若以完满重现文本之本意为终极诉求，只会是一种不甚切合实际的幻想。文本一旦产生，其“本意”（original meaning）与“意蕴”（meaning）即成为两个不尽相同之范畴：前者可不必与解读者发生直接关联而即已成为既定历史性存在，后者则与解读者紧密相连而不存在一个决然不依赖于他的、不发生任何变化的所谓“意蕴本身”（meaning as itself），恰恰相反，却随解读者的解读、理解而成为历时性存在；正是文本意蕴的这种历时性而非历史既定性，才使得文本既是历史的，更是现实的，既是以往历史陈迹的某种记录，更是现实生活世界中仍然活跃着的不可低估的重要因素；置身历史长河中的解读者是无限的，其对文本的解读、理解也是无限的，文本的意蕴相应的也就一直处在开放的、无止境的生成状态或生成过程之中。换言之，文本意蕴的发现，乃是一个永远不会终结的无尽的过程。因而，文本在历史长河中所呈现出的一切，远要丰富于其创作者原本所欲表达的一切。以此为参照来审视以往的

经学史,我们不难发现,事实上,不是所谓经典本意的一代又一代不同程度的反复重现,而是以述为作(寓作于述,即述即作)、融旧铸新、化腐朽为神奇、令开新突破与返原归本交融为一而难分彼此以继往开来的中国式哲学诠释学进路下经典意蕴开放式代代相继的无限生生日新,才是经学演进的真实历史轨迹,也是经学常葆其旺盛鲜活生命力与巨大现实影响力而交替臻于一个又一个富含特有精彩而各擅其胜场的理境的真正症结之所在。

与其《五经》方面的著述相关的,还有他对《孝经》的校订、诠释。此外,《元史》本传称,草庐尚“作《学基》、《学统》二篇,使人知学之本与为学之序。尤有得于邵子之学,校定《皇极经世书》。又校正《老子》、《庄子》、《太玄经》、《乐律》及八阵图、郭璞《葬书》”。可见,草庐因其难得的开放学术心灵,又进一步将自己的视阈拓展至儒门以外。这里需要特别指出的是,邵康节是北宋时期颇具原创力的杰出易学家和哲学家,先后天易学的显发人。言“尤有得于邵子之学”,透露出草庐之易学深受过邵子易学的影响。草庐之著述甚夥,后人哀搜整理,编纂有《吴文正集》、《草庐吴文正公全集》等。

草庐不仅学问淹博,著作等身,而且具有鲜明的道统意识和光焰难遮的道统担当感。这种意识与担当感,正是激发他从事研究、著述的内在深层不竭的动力之所在。

众所周知,生当春秋末叶的孔子,面对当时的“礼崩乐坏”局面,以其显豁的人文价值理性之自觉,审时度势,毅然标举人文之精神,秉持人文价值之理念,提揭与事实世界相对待的价值世界、意义世界对于人之为人的绝对优先意义,一则艰难疏通了西周初期所完备起的礼乐文化,再则更为这一文化由人自身那里寻得了其内在价值根基,即“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)的仁,指明了他所认定的人之所以为人的真实意蕴之所在及

人生的应然方向,空前逼显出人的自足人文生命理性意识,首次令人在基于价值优先原则而拓展价值世界、意义世界的过程中挺立起自己生命的主体性,从而为华夏文化本统正脉的传统,奠定了深厚的学理根基与亲切的生命契接点,以此而确立起他在中国文化发展史上的显赫地位,并被公认为达致最高的圆融生命境界的名副其实的圣人。其后,七十子及其后学,孟子、荀子,皆不同程度地为这一本统正脉之传承与光大,做出了各自的历史性贡献。经历嬴秦的空前文化浩劫之后,汉初,黄老之学风靡于朝野上下,儒学屈而难伸;逮武帝接纳大儒董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”之建议,设置五经博士,大力褒奖儒门经学之系统讲授、传扬与显用之后,先秦儒家之努力才终于初见成效。然汉末以降,儒学独尊之局面被渐次打破,儒、释、道三教相竞并行,互有消长,中华文化进入了一个全新的发展时期。在此时期,儒家之学说无论是在学理的深度方面,还是在社会影响力方面,都远逊于其他两家学说,因而门庭颇显冷落。南宋学者陈善曾言:“世传王荆公(按,王安石)尝问张文定公(按,范仲淹弟子张方平)曰:‘孔子去世百年生孟子,亚圣后绝无人,何也?’文定曰:‘岂无?只有过孔子上者。’公曰:‘谁?’文定曰:‘江西马大师,汾阳无业禅师,雪峰,岩头,丹霞,云门是也。’公暂闻,意不甚解,乃问曰:‘何谓也?’文定曰:‘儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏尔。’荆公忻然而叹服。”(《扞虱新话》上《儒释迭为盛衰》)这无疑是一个直接关乎中华文化本统正脉绝续的重大问题。是以中唐以后,强烈地激发起一些士大夫的民族意识之觉醒,遂有韩退之道统说的提出。退之称:“夫所谓先王之教者,何也?博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而至焉之谓道,足乎己、无待于外之谓德。其文,《诗》、《书》、《易》、《春秋》;其法,礼乐刑政;其民,士农工商;其位,君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇;其服,麻丝;其居,宫室;其食,粟米果蔬鱼肉。其为道易明,而其为教易行

也。是故以之为己则顺而祥，以之为人则爱而公，以之为心则和而平，以之为天下国家无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”（《原道》）他痛心地指出：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间，其言道德仁义者，不入于杨则入于墨，不入于老则入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之。入者附之，出者污之。噫！后之人，其欲闻仁义道德之说，孰从而听之？老者曰：孔子，吾师之弟子也。佛者曰：孔子，吾师之弟子也。为孔子者，习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰：吾师亦尝师之（按，一本无“师之”二字）云尔。不惟举之于其口，而又笔之于其书。”（同上）北宋以后所兴起的理学，即是在张大道统意识、全面恢复作为中华文化本统正脉的儒学之正统地位这一理念的激励下，勃然大兴，并跃为主流思潮的。因此之故，理学家皆具有鲜明的道统意识。这是一种文化上的历史理性意识之自觉的具体体现。朱子去世之后，黄勉斋在其所撰朱子《行状》中，即基于这一意识，重新梳理了迄乎朱子的道统传承之序，在程朱理学中颇具代表性。其云：“窃闻，道之正统，待人而后传。自周以来，任传道之责，得统之正者，不过数人；而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至先生而始著。”受理学之熏陶，并渐次步入传承、光大理学者行列的草庐，在具备这种道统意识方面，自也不能例外。《元史》本传称，弱冠时，伴随着学术上的日益成熟，草庐对道统即有了自己的独到见解：“尝著说曰：‘道之大原出于天，神圣继之，尧、舜而上，道之元也；尧、舜而下，其亨也；洙泗邹鲁，其利也；濂、洛、关、闽，其贞也。分而言之，上古则羲、黄

其元，尧、舜其亨，禹、汤其利，文、武、周公其贞乎！中古之统，仲尼其元，颜、曾其亨乎！子思其利，孟子其贞乎！近古之统，周子其元，程、张其亨也，朱子其利也，孰为今日之贞乎？未之有也。然则可以终无所归哉！”隐然有“当今道统之贞，舍我其孰能担之”之意味，以故本传又言：“其早以斯文自任如此。”他的这种道统意识与道统担当感，始终未变，且与日俱增，逾趋深沉。

二 对《周易》其书的基本看法

草庐以一人之力而全面、系统地整理、诠释《五经》，堪与在他之前的汉末“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才”（《后汉书》卷三十五《张曹郑列传》）而宗主古文经学、复兼通今文经学的一代杰出经学大师郑康成（玄）之遍注群经乃至诸纬相媲美。不过，对于诸经之《纂言》，草庐自有其自己的评价。

他尝对其弟子观生（按，姓失考）言：“吾于《易》书用功至久，下语尤精。其象例，皆自得于心，亦庶乎文王、周公系辞之意”；“吾于《书》有功于世，视《易》为尤小。吾于《易》有功于世，为甚大”（《易纂言》观生跋）。观生亦尝云：“先生著是书，几四十年。其间稿成改易者凡数四。壬戌秋（按，元英宗至治二年，即1322年），书成，然未尝以示人。明年春，观生固请侵诸梓，以惠学者，先生幸慨然许之。犹虑传写之或差，乃命抄写而自督视，因正其未安，明其句读，而益加详密。写未及半，适特旨遣使召入翰林，度不可辞。不数日上道，观生随侍至郡城，集同志分帙毕写，将及九江，点校（校）才竟。若卦图象例，陆续刊行。”（《易纂言》观生跋）

可见，单是《易纂言》的撰写，就花费了草庐近乎半生的时光。而加上其前期契合、探研的准备阶段所花之时光，则更要长。该书

定稿于1322年,初刻竣于1323年,草庐是年已是75岁高龄。南宋时期,尝问《易》于朱子弟子蔡西山(元定)之长子节斋(渊)的叶平岩(采),世传其与《易》相关的《暮春即事》一诗,收入《千家诗》中。该诗云:“双双瓦雀行书案,点点杨花入砚池。闲坐小窗读《周易》,不知春去几多时。”几度春秋,几度寒暑,草庐之读《易》、论《易》,盖大有与平岩相近之心境而又远远超迈之。超迈的结果,乃与“稟颖敏之资,用辛苦之力”,“探赜索隐,钩深致远”(《系辞上传》语),深度体认经典所包蕴之微言大义,终于达致豁然贯通境界时的朱子之心境贴近了。朱子的心境,由其《观书有感》诗之一“昨夜江边春水生,蒙衝巨舰一毛轻。向来枉费推移力,此日中流自在行”(《朱文公文集》卷二),得到淋漓尽致的展露。不过,无论是对于朱子而言,还是对于草庐而言,“向来”所费之“推移力”,皆非真正“枉费”;恰恰正因凭依之,方有他们“此日”的“自在行”。一分耕耘,一分收获。对于这部花费自己如许心血方得豁然贯通而撰成的著作,在诸部《纂言》中间,草庐最为自得。

不仅草庐对于这部著作颇为自得,后人亦给予了相当高的评价。明代焦澹园(竑,1540~1619年)在其所作《易纂言序》中,即曾断言该书:“超然卓诣,绝不为两可之词;稽疑抉奥,契于我心者抑何多也!学者执是以求之,则可以见羲、文之心。见羲、文之心,则能见天地之心矣。羲、文之心,即天地之心;而天地之心,即吾心也。见吾心,则见《易》矣。噫!非极深研几者,其孰能知之!”(《澹园续集》卷三;清朱彝尊《经义考》卷四十三)而《四库全书总目》卷四《经部·易类四·易纂言提要》亦称:“其解释经义,词简理明,融贯旧闻,亦颇赅洽,在元人说《易》诸家,固终为巨擘焉。”

为了使人们更好地领悟《易》之义例及易学的源流变迁,据全谢山《答董映泉问草庐〈易纂言外翼〉书》(《宋元学案》卷九十二《草庐学案》)及《四库全书》,草庐还撰有《易纂言外翼》十二篇,分

别是：卦统第一，卦对第二，卦变第三，卦主第四，变卦第五，互卦第六，象例第七，占例第八，辞例第九，变例第十，易原第十一，易流第十二。唯“今缺卦变、变卦、互卦三篇，易流缺半篇，易原疑亦不完”（《四库全书总目》卷四《经部·易类四·易纂言外翼提要》）。据全谢山《答董映泉问草庐〈易纂言外翼〉书》，元文宗天历二年（1329年），《易纂言外翼》成书。则距《易纂言》的定稿，又过了七年，草庐至此已81岁矣。称“外翼”，意味着该书是助益《易纂言》，帮助人们更好地理解《易纂言》乃至《易》的。该书所系统梳理出的《易》之义例，带有鲜明的哲学诠释学意味，实系草庐对《易》理解的重要总结。阅读该书后再读《易纂言》，即会大有得其门而入之真切感受。因之，研究《易纂言》者，不可不仔细阅读、玩味这部《易纂言外翼》。

透过其所推出的《易纂言》以及《易纂言外翼》，草庐首先宣示了他对《周易》其书乃至与其相关的《连山》、《归藏》二书的基本看法。

传统易学的基本观点认为，《易》始于远古之圣伏羲之画卦（一说伏羲只画八卦；一说伏羲画八卦，并重八为六十四），中经文王之正定六十四卦之序、作卦辞与夫周公之作爻辞，而《周易》古经成（一说文王重伏羲之八卦为六十四卦；一说文王在伏羲六十四卦卦序的基础上，重新确立了一种六十四卦之序。还有一说，云卦辞、爻辞并是文王所作），后孔子又作《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》以及《杂卦传》，而《易传》七种十篇（又名“十翼”）成。

当然，如若从真实历史实际的角度出发，而非单纯沉浸于丧失理性自我的崇圣的绝对信仰之中，上述传统的基本观点即未必全然可信了。我们认为，古经大致是西周初前期的产物，《易传》则当先后问世于战国中后期。惟与《易传》内容相关的部分文字，从《左

传》、《国语》所记载的春秋时人运用《周易》古经或其他类似筮书筮占、论事的实例可见，春秋时期已有出现；且近年所出土的简帛佚籍中，亦有为数不少的孔子与其弟子论《易》的史影，这些史影中所涉及的内容，甚与《易传》中《文言》、《系辞》二传带有“子曰”的部分相近。因此可以说，《易传》在春秋时期已经孕育，但其大量而系统地问世，却当发生在战国中期之后，且其成为今天这个面目，又经历过汉代人的删编整理。东汉学者王仲任（充）于其《论衡·正说篇》云：“至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”张岱年先生认为，仲任所言增益的一篇《易》，“当是《杂卦》”（见张撰《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，载《中国哲学》第一辑，三联书店1979年版），盖是也。《汉书》卷八十八《儒林传》末之赞语称：“至孝宣世”，复立“施、孟、梁丘《易》”。而同书卷三十之《艺文志》载：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”唐颜师古注云：“上下经及十翼，故十二篇。”可见，通行本《易传》十篇之目，正式确立于西汉宣帝年间（宣帝自本始元年至黄龙元年在位，当公元前73年～前49年）。在汉人大规模全面删编整理之前，由出土简帛佚籍尤其是长沙马王堆三号汉墓所出土的帛书《系辞》、《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》以及《昭力》六种文字可证，尚有今本所未容纳的重要内容，这些内容，毫无疑问，同样属于《易传》的范畴。论及经传的意涵，则古经为一卜筮之书，同时内蕴着“人的发现”的时代主题；《易传》则对其进行了高度哲学性的系统转化，促成了真正意义上的以天人之学为实质内容的易学这一专门之学的正式诞生。

在汉代，《周易》的经与传本来是分列的，经文全部在前，传文则置于其后，二者不相掺杂。至汉末的郑康成与三国时期魏之王辅嗣（弼），乃将《彖》、《象》、《文言》三传拆解，分别连缀于六十四

卦相应经文之后，而成经传相合的通行本——或以为西汉费长翁（直）即已有了以传附经之举，不足为信。北宋以后，受以往相关识见之影响或刺激，在前代已有所滥觞的基础上，如前所述，疑经思潮勃然大兴，一浪高过一浪。在此时代学术大氛围下，重新正定、恢复《周易》经传之本来面貌，遂成为学者致力的重要课题之一。南宋吕东莱（祖谦），在北宋吕微仲（大防）、晁以道（说之）诸人努力的基础上，撰成《古周易》一卷，正定《周易》古本经传分列之原貌为《上经》第一、《下经》第二、《彖上传》第三、《彖下传》第四、《象上传》第五、《象下传》第六、《系辞上传》第七、《系辞下传》第八、《文言传》第九、《说卦传》第十、《序卦传》第十一、《杂卦传》第十二，甚为后世易学好古之士所宗，朱子即据此而作《周易本义》。

另，《周礼》的《春官·大卜》，有今所见传世文献中最早的关于三《易》的记载。其云：大卜“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四”。就此，郑康成注云：“名曰《连山》，似山出内气变也。《归藏》者，万物莫不归而藏于其中。”唐贾公彦《周礼正义》疏云：“此《连山易》其卦以纯《艮》为首，艮为山，山上山下，是名《连山》，云气出内于山，故名《易》为《连山》”；“此《归藏易》以纯《坤》为首，坤为地，故万物莫不归而藏于其中，故名为《归藏》也。郑虽不解《周易》，其名《周易》者，《连山》、《归藏》皆不言地号，以义名《易》，则周非地号，以《周易》以纯《乾》为首，乾为天，天能周匝于四时，故名《易》为周也”。据唐孔冲远（颖达）《周易正义》卷首《第三论三代易名》引，郑康成还作有《易赞》及《易论》，云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”又云：“《连山》者，象山之出云，连连不绝。《归藏》者，万物莫不归藏于其中。《周易》者，言易道周普，无所不备。”此言三《易》分别是夏、商、周三个不同朝代的《易》书，其卦序排列不一，或以别卦《艮》居首，或以别卦《坤》居首，或以别卦《乾》居首。又，

《周礼·春官·大卜》“大卜掌三《兆》之法，一曰《玉兆》，二曰《瓦兆》，三曰《原兆》”贾公彦疏引汉晋之际皇玄晏（甫濫）之说云：“夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》。”与此相关，乃有神农作《连山》、黄帝作《归藏》之说。

在以上传统相关识见的基础上，草庐亦提出了自己对包括《周易》其书在内的三《易》的基本看法。这一看法，集中见于其所作《易序录》（《宋元学案》卷九十二《草庐学案》载），详见于《易纂言》之《卷首》及其后相关各篇。《易序录》云：

《易》，羲皇之《易》。昔在羲皇，始画八卦，因而重之，为六十四。当是时，《易》有图而无书也。后圣因之作《连山》，作《归藏》，作《周易》，虽一本诸羲皇之图，而其取用盖各不同焉。三《易》既亡其二，而《周易》独存，世儒诵习，知有《周易》而已。羲皇之图，鲜获传授，而沦没于方技家，虽其说具见于夫子之《系辞》、《说卦》，而读者莫之察也。至宋邵子始得而发挥之，于是人乃知有羲皇之《易》，而学《易》者不断自文王、周公始也。今于《易》之一经，首揭此图，冠于经端，以为羲皇之《易》，而后以三《易》继之，盖欲使夫学者知《易》之本原，不至寻流逐末，而昧其所自云尔。

《连山》，夏之《易》。《周官》：太卜（按，《易纂言》卷首作大卜）掌三《易》，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。经卦皆八，其别皆六十有四。或曰：神农作《连山》，夏因之，以其首《艮》，故曰《连山》，今亡。

《归藏》，商之《易》。子曰：“我欲观夏道，是故之宋，而不足征也。吾得《坤乾》焉。”（按，见《礼记·礼运》）说者以《坤乾》为《归藏》。或曰：黄帝作《归藏》，商因之，以其首《坤》，故曰《归藏》，今亡。

《周易》，《上、下经》二篇，文王、周公作；《彖辞》、《象辞》、

《系辞上、下》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》十篇，孔子作。秦焚书，《周易》以占筮独存。《汉志》：《易》十二篇。盖《经》二、《传》十也。自魏晋诸儒分《彖》、《象》、《文言》入《经》，而《易》非古，注疏传诵者，苟且仍循，以逮于今。宋东莱（按，学者称吕祖谦为东莱先生）吕氏，始考之以复其旧，而朱子因之。第其文阙衍谬误，未悉正也。今重加修订，视旧本为精善，虽于大义不能有所损益，而于羽翼遗经，亦不无小补云。凡十三卷，今存。

草庐所谓之羲皇（伏羲）《易》，本诸北宋邵康节的伏羲先天《易》之说。其八卦与六十四卦，乃透为一分为二、二分为四、四分为八、八分为十六、十六分为三十二、三十二分为六十四的今所云等比级数或几何级数的方式而成。其中，四分为八时八经卦成，三十二分为六十四时六十四别卦成。所成八卦之序为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。所成六十四卦之序为《乾》一、《夬》二、《大有》三、《大壮》四、《小畜》五、《需》六、《大畜》七、《泰》八、《履》九、《兑》十、《睽》十一、《归妹》十二……《观》六十一、《比》六十二、《剥》六十三、《坤》六十四。实则此六十四卦亦可视为由八经卦彼此相重所成。重卦方式，乃据上所言八卦之序，先以乾卦为下卦，其上分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，得出八个别卦；继之再以兑卦为下卦，其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，又得出八个别卦；继之又以离卦为下卦，其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，亦得出八个别卦；依此类推，最后再以坤卦为下卦，其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，亦得出八个别卦，六十四卦遂成。依此序将六十四卦横排与圆排，即可得到所谓伏羲先天六十四卦方圆图。

草庐对于《周易》经传各篇的具体看法如下：

就《周易》古经一书，草庐的基本识见是：“‘周’者，岐山下之

地名，太王亶父自豳徙居其地，至曾孙武王伐商为天子，遂以‘周’为有天下之号。《易》始于羲皇；周之文王在羑里时，演羲皇八卦之名为六十四，且作彖辞；周公相成王，制礼作乐时，又作爻辞。以重卦之名及彖、爻之辞乃文王、周公所作，故名之曰《周易》，以别于夏、商之《易》云。”（《易纂言·上经第一》开首《周易》下注语）

就古经的上下二篇，草庐则分别断言：“文王以六十四卦分为上下二篇。此篇首《乾》、《坤》竟《坎》、《离》，对体之卦六，反体之卦十二。反体一卦为二卦，总计三十卦，谓之《上经》”（《易纂言·上经第一》开首注语）；“此篇起《咸》、《恒》，终《既济》、《未济》，对体之卦二，反体之卦十六，反体一卦为二卦，总计三十四卦，谓之《下经》”（《易纂言·下经第二》开首注语）。“对体”，相当于汉末虞仲翔（翻）《周易注》所言之“旁通”，唐孔冲远《周易正义·序卦疏》所言“非覆即变”中的“变”，以及后世明来矣鲜（知德）、王船山（夫之）等所言之“错”；“反体”，相当于虞仲翔同书所言之“反”，孔冲远所言之“覆”，以及来矣鲜、王船山等所言之“综”。前者指涉同位之爻的爻性皆相反的一对卦之间的关系，后者指涉双方中的一方全然倒转即成为对方的一对卦之间的关系。前者如《乾》与《坤》、《颐》与《大过》等之关系即是，后者如《屯》与《蒙》、《需》与《讼》等之关系即是。

对《彖传》上下，草庐称：“‘彖’者，文王所系六十四卦之辞。‘彖传’者，夫子为释文王之彖辞而作也。《经》有上下二篇，故《传》亦依《经》而分上下。”（《易纂言·彖上传第一》开首注语）

对《象传》上下，草庐谓：“‘象’者，文王所立六十四重卦之名。‘象传’者，夫子为释文王之卦名而作也。‘象’，兽名，象其形而为字，因假借其字为物形肖似之称。凡虎、兕、鹿、兔、马、牛、羊、犬等字，皆象其形也，而肖似之义，独于‘象’字取之者，象为极南之兽，中土所无，惟观图画而想见其形，由是，图写物形之肖似，谓之

‘象’。羲皇八卦之画，象天地八物，则谓八卦之画为‘象’；文王重卦之名，象上下二体，则谓重卦之名为‘象’。此《传》释重卦之名，故曰《象传》。卦名之下，言卦之用，夫子所以推广卦画、卦名之象也。既释文王所名各卦二体之象，而并释周公所系各卦六爻之辞焉。或乃指爻辞为象，误矣。其以释卦名者为《大象》，释爻辞者为《小象》，亦非也。”（《易纂言·象上传第三》开首注语）这里，草庐以卦画为物形之肖似、符示者而认定卦画即象，进而断言卦画之名，亦即卦名，亦为象矣。其意，卦名蕴示的，即是卦画所肖似、符示之物形。而以往易学界之基本共识，《象传》中，诠释一卦总体之象的，曰《大象传》或《大象》；诠释一卦六爻之象的，曰《小象传》或《小象》。如孔颖达《周易正义》卷一《乾》：“《象》曰：‘天行健，君子以自强不息。’”疏云：“此《大象》也。……总象一卦，故谓之《大象》。但万物之体自然，各有形象，圣人设卦，以写万物之象。今夫子释此卦之所象，故言‘《象》曰’。”而于同卷诠释《乾》六爻之辞时，孔疏又云：“此夫子释六爻之象辞，谓之《小象》。”草庐显然否定了这一共识。

对《系辞传》上下，草庐云：“‘系’者，谓如缀绳于物。‘辞’者，《易》书之言也。文王所作之辞，系于各卦之下者，为彖；周公所作之辞，系于各画之下者，为爻。夫子述此篇，以释文王、周公所系彖辞、爻辞之意，故曰《系辞传》。朱子曰：‘通论一《经》之凡例，无《经》可附，而自为上、下云。’（按，朱说见《周易本义·系辞上传》开首，文字与此略有异）”（《易纂言·系辞上传第五》开首注语）

对《文言传》，草庐曰：“‘文言’者，彖、爻之辞也。案：《系辞传》曰：‘其辞文。’谓彖、爻之辞文其言，而不质直言之也。此篇夫子所以释文王、周公之文言，故曰《文言传》。《系辞传》者，统论圣人系辞之意也；《文言传》者，详释经中文言之辞也。”（《易纂言·文言传第七》开首注语）此论颇具独见。不过，草庐所言之《文言

传》，与通常观点有异。通行本《易传》的《文言传》分为《乾·文言传》与《坤·文言传》两篇。草庐则分别将这两篇视为《文言传》的第一、第二两章，而将《系辞上传》中诠释《上经》八卦九爻之辞，即《否》九五爻之辞、《同人》九五爻之辞、《大有》上九爻之辞、《谦》九三爻之辞、《豫》六二爻之辞、《噬嗑》初九爻之辞、《噬嗑》上九爻之辞、《复》初九爻之辞、《大过》初六爻之辞的九节内容视为《文言传》的第三章，将《系辞下传》中诠释《下经》八卦九爻之辞，即《咸》九四爻之辞、《解》六三爻之辞、《解》上六爻之辞、《损》六三爻之辞、《益》上九爻之辞、《困》六三爻之辞、《鼎》九四爻之辞、《节》初九爻之辞、《中孚》九二爻之辞的九节内容视为《文言传》第四章。他认为，后两章“旧本错简在《系辞上下传》二篇中。盖夫子既释《乾》、《坤》二卦，其余六十二卦、三百七十二爻之辞，不能遍释，故《上经》释九爻，《下经》释九爻，以发其例，而他爻可以类推，是为《文言传》。后人以所释《乾》、《坤》二卦之辞附入本卦，于是所释《上下经》十六卦爻辞十八节，不能成篇，遂散入《系辞传》，离为三处，颠倒紊乱特甚”（《易纂言·文言传第七》第三章末结语）。而既然包括《文言传》在内的《易传》各篇皆出自夫子之手，故第一、第三、第四各章，旧本中所出现的“子曰”字样，皆当删去。旧本《系辞上传》重复出现的诠释《大有》上九爻之辞、《乾》上九爻之辞的文字，亦当删除（详《易纂言·文言传第七》第一、第三、第四各章章末结语）。此即其在疑经思潮延续的过程中，在《周易》经传文本重订方面所采取的最大动作。前引《四库全书总目》的《易纂言提要》乃评价道：“惟以《系辞传》中说《上下经》十六卦十八爻之文定为错简，移置于《文言传》中，则悍然臆断，不可以为训矣。”

对《说卦传》，草庐言：“《说卦》者，备载卦位、卦德、卦象之说，盖自昔有其说，夫子传述之以为《传》尔。首章、次章，则夫子总说圣人作《易》大意，以为《说卦传》之发端也；其余十一章，以下语颇

丛杂，其义不可尽通，于《经》亦不尽合，或是夫子赞《易》以前，如《八索》之书所载有若此者，而夫子笔削之，以其无大害于理者，姑存之也。”（《易纂言·说卦传第八》开首注语）

对《序卦传》，草庐道：“羲皇六十四卦之序始《乾》终《坤》，盖奇画、耦画之上，每加一奇、一耦，二而四，四而八，八而十六，十六而三十二，以极于六十四，乃其生卦自然之序，非人所安排也。后之《易》，各因羲皇之卦，而其序不同。如《连山》之首《艮》，《归藏》之首《坤》，不复可知其六十四卦之序何如矣。始《乾》、《坤》终《既济》、《未济》者，《周易》六十四卦之序也。盖文王既立卦名之后，而次其先后之序如此，皆以施用于人事者起义。而夫子为之《传》，以发明其卦序之意。或者乃疑其非夫子之作。张子（按，谓张载）曰：‘《序卦》不可谓非圣人之蕴，其间虽无极至精义，大概皆有意思。今欲安置一物，犹求审处，况圣人之于《易》，必须布遍精密如是。大匠岂以一斧可知哉！’（按，张说见《横渠易说》卷三《序卦》，语序与此略有异）”（《易纂言·序卦传第九》开首注语）

对《杂卦传》，草庐说：“‘杂’者，错糅其次，不依文王卦序也。《序卦》上经三十卦，下经三十四卦。以反对而观，则上经十八卦，下经十八卦也。此篇仍其反对之偶，而不仍其先后之序，故曰‘杂’。其义则以明六十四卦所主之爻也。”（《易纂言·杂卦传第十》开首注语）

三 对《易》之象数学内涵的梳理与诠释

《周易》古经由两套系统构成，一即由六十四卦的卦爻画所组成的符号系统，一即由各卦的卦爻辞所组成的文字系统。两套系统间，以其互诂互显的密切关系，结为一体，成为古经有机架构与

体系的一体之两面。换言之,古经由此具有符号系统与文字系统合一不二、二而实一、互诠互显的奇特学说架构与体系。这种学说架构与体系,即使放到整个世界人类文化发展长河的大视阈下来审视,也并不多见。

作为一种文本的《周易》古经一经问世,就“一视同仁”地向所有解读者开放,听任他们对其做出各种可能的诠释。因而,诠释的空间,几乎可以说是无限的。正像人心不同、各如其面,几乎每个解读者皆可确立自己的《周易》观,重构独具特色的《周易》话语世界、学理系统。这就存在一个颇值玩味的前所及哲学诠释学问题。由《左传》、《国语》所记载的春秋时人利用《周易》古经或其他相关筮书筮占、论事的实例所见证的春秋易说的形成,尤其是由《易传》各篇的相继问世所标志的以天人之学为深层内核的真正意义上的易学的确立,我们不难发现,人们开始无一例外地以象数、义理合一不二、二而实一、互诠互显的理论视野,来理解、诠释古经的上述架构与体系,从而使得进入理解视阈中的《周易》,以上述符号系统与文字系统之合一所形成的架构为其外在形式架构,而以象数与义理之合一所形成的架构为其内在实质学理架构。于是,进一步的结论顺理成章地就是:后一架构是前一架构的内在深层学理根基、根据之所在,前一架构则是后一架构的外在展现。基于这种理解,《周易》、易学的象数学内涵,遂渐次确立、开显、丰富和深化起来。而以此象数学本身为对象所展开的研究,亦遂成为易学研究中的一项重要内容。在撰写《易纂言》及《易纂言外翼》的过程中,草庐即将绝大部分的心力用在了此一方面,形成了他对《周易》、易学象数学的独到见解。这些见解,归纳起来,集中体现于如下数端:

（一）据图书之学之视野以溯画卦之源

北宋以降，在战国、秦汉时期阴阳五行家及其他相关各家借助阴阳五行诸要素所构建的寄寓着鲜明无尽大化洪流意识和人生长河意识乃至基于此的人文历史理性意识的时空合一的动态流转型立体宇宙图式的基础上，一些学人开始明确以黑白圆点所组成的图式（圆点白者表征奇数，黑者符示偶数），符示先秦以来相关典籍中所记载的河图、洛书，并借此追溯《易》卦之起源及《尚书·洪范》中《九畴》之由来等，从而在以往的易学象数之学之外，另开出图书之学这一别具特色的新象数学说之天地。

此所言透过黑白圆点所组成的图式有二，一为由下一、六，上二、七，左三、八，右四、九，中央五、十所组成的十数图，一为由下一上九，左三右七，二西南，四东南，六西北，八东北与中央五所组成的九数图。前一图式有所谓“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守（按，实即五与十相守）”（扬子云《太玄·玄图》）之诀，后一图式有所谓“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，纵横一十有五”之诀。北宋刘长民（牧）、李盱江（觐），南宋朱子发（震）、张观物（行成），名前者为洛书、后者为河图；朱子及与其有师生之谊的蔡西山（元定）的观点，则恰好与之相反。元代以后，朱学成为官学，朱子的观点遂渐次占据上风，自此，一时间，历史上在何为河图、何为洛书问题上所发生过的长期争辩似乎被慢慢遗忘，以至以十数图为河图、九数图为洛书的观点，被视为当然而不容置疑。

草庐本朱说，而在《易纂言》中诠释《系辞上传》“河出图，洛出书，圣人则之”时，以之析论卦之起源与《九畴》之叙成道：

河图者，羲皇时，河出龙马，背之旋毛，后一、六，前二、七，左三、八，右四、九，中五、十，以象旋毛如星点，而谓之图；羲皇

则其阳奇、阴耦之数，以画卦、生蓍。洛书者，禹治水时，洛出神龟，背之拆文，前九后一，左三右七，中五，前之右二，前之左四，后之右六，后之左八，以其拆文如字画，而谓之书；禹则其自一至九之数，以叙《洪范·九畴》。洛书虽出于画卦、生蓍之后，而并言之者，亦言其理之一，如言蓍筮而并及龟卜也。此第七节（按，谓《系辞上传》第十一章的第七节）之终，既言蓍、言卦矣，而又言此者，此为蓍、卦之本原也。

其于《易纂言外翼·易原第十一》中，更有进一步的论析，称：

河图者，羲皇画卦之前，河有龙马出，而马背之旋毛有此数也。其数后一、六，前二、七，左三、八，右四、九，中五、十，五奇五偶相配。羲皇平日观于天地人物，无非阳奇、阴偶，两相对待，见河图之数而有契焉，于是作一奇画以象阳，作一偶画以象阴，加而倍之以成八卦，又加而倍之以成六十四卦。所谓伏羲因河图而画八卦者，此也。以背毛之旋文如图星者之圆圈，故名之曰图。

洛书者，大禹治水之时，洛有神龟出，而龟甲之拆文有此数也。其数后一前九，左三右七，右前二，左前四，右后六，左后八，中五，四方、四隅、中央其位有九。禹平日默计天道人事之大要，其类有九，见洛书之数而有契焉，于是以天道人事分为九类，品其缓急先后之次，以配龟甲一、二、三、四、五、六、七、八、九之文，是为《洪范·九畴》。所谓大禹因洛书而叙《九畴》者，此也。以背甲之拆文如书字者之横画，故名之曰书。

（二）深究《易》取象之义例

古经具有极其鲜明而突出的具象思维特征，它的卦爻辞，每每透过一些具体事物之形象，论说、喻示卦爻画之所蕴，开示其所表征符示的吉凶休咎情状。例如，《乾》诸爻之辞几乎全在借“龙”之

一象以立言,《渐》六爻之辞则尽在以“鸿”之一象以立言,等等。尤有进者,当卦的诸爻之辞借某一物象以立言时,则初爻之辞每言该物象的最下部位,其他诸爻之辞顺此以推,至上爻之辞即言该物象的最上部位;抑或,初爻之辞每言该物象初始时的境遇或处境,二爻之辞、三爻之辞、四爻之辞及五爻之辞则每言该物象在其后所相继经历的几个阶段中的境遇或处境,上爻之辞即言该物象在过程终了时的境遇或处境。而当卦的诸爻之辞借某一过程以立言时,则初爻之辞每言该过程之初始,其他诸爻之辞顺此以推,至上爻之辞即言该过程的终了。如是,一卦诸爻之上下(准古经之例,宜先言下后言上),即与物象之本末抑或过程之始终,建立起了一种对应关系。对于古经基于此具象思维所展示的一切,后世易学进行了反复而深层的诠释,形成了对于古经取象原则的形形色色的理解,并在此种种理解的基础上,总结出了古经取象的具体义例。就此,《易传》的《系辞上传》首次明确地提出了“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶”的著名论断,指明作《易》之圣人先是设立了卦,然后根据卦画、爻画所表征符示的物象及物象所蕴示的内涵,而在诸卦下、爻下系属了相应的卦辞、爻辞,这为后人细究《易》之取象原则与具体取象义例,提供了经典依据。

据此,并在以往所积淀下的前人此一领域的相关识见的基础上,草庐透过累月积年的辛勤探研,推出了他对《易》之取象义例的系统见解。他在《易》之一书上所花之心血,主要目标可谓即是为了形成此系统见解。因此,他十分珍视自己在此一领域所取得的成就,并对该成就颇感自信,故而才断言:“吾于《易》书用功至久,下语尤精。其象例,皆自得于心,亦庶乎文王、周公系辞之意”;“吾于《书》有功于世,视《易》为尤小。吾于《易》有功于世,为甚大”(《易纂言》观生跋)。

对于自己的这一成就,草庐在《易纂言外翼》中,用了《象例》

上、中、下三卷的篇幅,进行了全面总结。这一总结,基于他对《易》象的分类。

《系辞下传》“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”,草庐于《易纂言·系辞下传第六》注云:

“包牺氏”,大昊也。气之有文者曰“象”,形之有理者曰“法”。《汉书·艺文志》相地为形法家。天有雷风、日月。雷风,气也;日月,象也。言象可以兼气。地有水火、山泽。水火,质也;山泽,形也。言形可以兼质。“鸟兽之文”谓动物,“地之宜”谓植物。“身”,就人而言;“物”,该服、食、器用而言。“通”,同之也。“神明”,天地之气、象、形、质,妙而巨(按,当系巨之讹字。)测,显而可见者也。“德”若健、顺、动、入、陷、丽、止、说及鼓之、散之、润之、烜之之属。“类”,似之也。“万物”,凡动、植、人、器皆是。“情”,犹言其意义也。羲皇观于天地,观于动植,近取、远取,洞见两间自然之《易》,乃画奇耦二画,交互成八卦,以象之,而天地万物,悉不外是,故与其德同,而与其情无不相似也。

这里,草庐即就首创《易》的圣人伏羲当初为《易》卦取象所确立的基本规模与方向进行了诠解,揭示了在伏羲那里,《易》卦之取象,所取者不外乎天、地、动物、植物、人、服、食、器用几类。在草庐看来,文王、周公继伏羲之后所作的《周易》,其《易》卦之取象仍复如是。由此,在通盘契合《周易》六十四卦经文并撰写完成《易纂言》的基础上,他于其总结性专著《易纂言外翼》的《象例》三卷中,对《周易》取象之类别及其义例进行了归纳。

依草庐之见,具言之,由文王、周公所作之《周易》,内中取象大致包括九大类,它们分别是:

第一,象之取于天者:天,日,月,斗,沫,雨,云,霜,冰。(参《象例》第七上)

第二,象之取于地者:地,田,渊,川,河,谷,井,泉,泥涂,沙,石,磐,干(水涯),山,林,鹿(麓),丘,陵,陆,道,行(道),衢,逵(九达之路),易(场),野,郊,国,邑,城隍,墉,藩,巷,穴,坎窞,庙,家,宫,门,户,牖,栋,屋,庐,庭,背(北堂),阶,次(权暂止息之地,非常居之地)。(《象例》第七上)

第三,象之取于人者:人,大人,幽人(隐晦不求显见之人),君子,天子,王、大君(皆谓君天下者),君、公、侯(皆谓有国者),王侯,臣,宗,家人(谓家之长),父母,考,祖妣,王母,夫士(包括金夫、丈夫、夫子、元夫、后夫、老夫、士夫),妇妻(包括妇、妇人、老妇、女妻、妻),夫妻,妇子,子(包括子、长子、弟子、小子),女,妹,官人,妾,臣妾,童仆,随(随从之人),婚媾,同人(同心之人),朋、友(朋谓从我者,友谓助我者),交(同德相交),尚(谓在己之上而相配合者),汇、畴(皆类也),仇(匹),敌(与己同等者),邻(谓相比近者),主,宾客,旅(出外而不在家),行人,邑人,官(主其事者),虞(掌山泽之官),史巫,武人(强勇之人),师,戎,寇,小人、匪人、恶人,我,尔、而(亦尔也),它(在彼之称。在此者为我,在彼者为它),首、顶、面、頄、颊辅,舌,颐,须,目,耳,鼻,肱,心,膻(背肉),腹,身、躬,夤(背脊肉),限(上下之际,股之上,身之下),臀,股,腓(足肚),趾、拇,肤,尸,鬼。(参《象例》第七中)

第四,象之取于动物者:龙,马,牛,羊、菟(山羊),豕,牲,虎、豹,狐,鼠,禽(飞类、走类之通称),鸟,隼,鸿,鹤,雉,翰音(鸡),龟,贝,鱼、鲋,豚鱼,尾(兽之尾),首(兽之首),牙,角,革,翼、羽。(参《象例》第七下)

第五,象之取于植物者:木,桑、杨、杞,棘,蒺藜,果,瓜,茅,莽(草之多),葛藟。(参《象例》第七下)

第六,象之取于服物者:簪,帛,繻(缁帛,帛之未成衣者),衣,袂,裳,带,绂,履。(参《象例》第七下)

第七,象之取于食物者:酒、食、德(得食于人曰德,言恩惠所及),羞,胥(牲之正体),血、盥(亦血也),膏(谓犬、豕),肤(豕体之在外而柔者),肉、肺(骨之连肉者)。(参《象例》第七下)

第八,象之取于用物者:鼎,匕鬯,簋,尊,缶,瓶、瓮,筐,床,机,车,輿,輶(伏兔,在輿下加于轴之上以承輿者),轮,柅(以止轮),蓐(车后之蔽也),弧,矢,斧,律(截竹为管,或铸铜为管,以候气定声),圭,玉,金,资,载(车舟之中所载之物),囊,包,巾(以巾覆物,蔽覆),蓐(障蔽之物,以草为障蔽之具),旆(幡幔之属),桎,梏、校(横木为械,在足曰桎,在首曰梏,皆谓之校),徽纆,系维。(参《象例》第七下)

第九,象之取于采色、方位、时日、名数者:章,玄,黄,朱,赤,白(按,以上为象之取于采色者);东、西、南、北,左,右,上,下,内、外,前(按,以上为象之取于方位者);先、后,初、中、终,甲、庚,己(按,以上为象之取于时日者);大,小,一,二,三,七,八,九,十,百(按,以上为象之取于名数者)。(参《象例》第七下)

“天”,涵盖天与天象、天气等;“地”,涵盖地以及地上、地下的自然的与人文的景观、存在;“人”,涵盖人及人的类别、彼此间的关系乃至人体之构成、人死后所成之状态;“动物”,涵盖各种飞禽走兽以及它们的形体构成;“植物”,涵盖各种草木及其果实等;“服物”,涵盖与人的服饰相关的物件;“食物”,涵盖人的各种可食之物;“用物”,涵盖人的各种用具;“采色、方位、时日、名数”,涵盖各种颜色、方位,时间之先后与日期,数量之大小与多少。

对于《周易》在取以上九大类象时所遵循之义例,草庐在上揭《易纂言外翼》的《象例》篇,皆做出了自己深造自得的诠释。诠释时,他首先具列《周易》经文中提及某类所取之象的所有卦爻辞,然

后再对与之相应的取象义例做出总体诠释。

例如，在对《周易》第一大类“象之取于天者”中的“天”之象其取象义例从总体上做出诠释时，草庐首先具列了《周易》一书提及该象的《乾》等六卦的爻辞，而后从总体上总结出《周易》取此象时所遵循的基本义例，称：“《乾》五‘飞龙在天’；《大有》上‘自天祐之’；《大畜》上‘何天之衢’；《明夷》上‘初登于天’；《姤》五‘有限自天’；《中孚》上‘翰音登于天’。卦象乾为天，卦位五、上为天。凡以天为象者，皆五、上之位，阳刚之画也。《明夷》以反体言，所谓天者，指《晋》之上九，亦刚画也；以应位言，指九三，亦刚画也。”（《象例》第七上）此言于经卦而言，乾卦符示天之象；于别卦言，五、上两爻之位表征天之位，居于天之位上的阳爻则亦符示天之象。《乾》九五爻辞“飞龙在天”、《大有》上九爻辞“自天祐之”、《大畜》上九爻辞“何天之衢”、《姤》九五爻辞“有限自天”、《中孚》上九爻辞“翰音登于天”，其之所以取“天”之象，即皆因相应卦五、上之位属天之位，而居于该位上的爻又系阳爻。而在《易纂言》中，草庐对此所进行的具体诠释分别是：“象也。六画之卦，五、上为天。”（《上经第一·乾》）“四阳在六五之下者，皆应之矣。上九一阳在六五之上，而亦应之。上，天之位也。上一阳之应五，是天之祐五也。”（《上经第一·大有》）“‘天之衢’，云霄之上，四通八达之路，无所障碍之处也。……上九天上之衢。”（《上经第一·大畜》）“九五，天位。”（《下经第二·姤》）“上九，天之位也。”（《下经第二·中孚》）至于《明夷》上六爻辞“初登于天”所取的“天”之象，草庐则认为属于特例；此“天”之象，乃一则取自与《明夷》互为反体的《晋》上九阳爻所符示的天之象，一则取自《明夷》上爻所在的天之位及与该爻具有应和关系的九三阳爻之象。在《易纂言·下经第二·明夷》中，草庐的诠释则是：“‘天’谓上也。”着眼的系上六爻所在的天之位。

再如,在对《周易》第四大类“象之取于动物者”中的“禽”之象其取象义例从总体上进行诠释时,草庐则首先具列了《周易》一书提及该象的《师》等四卦的爻辞,而后从总体上总结出《周易》取此象时所遵循的基本义例,云:“《师》五‘田有禽’;《比》五‘失前禽’;《恒》四‘田无禽’;《井》初‘旧井无禽’。禽者,飞类、走类之通称,取坎象。《师》卦坎在下,五应二,二为田,故曰‘田有禽’。《比》卦坎在上,坤三画,‘三驱’之象。坎在前,纵其前去,‘失前禽’之象。《恒》初、二、三、四、五虽有坎象,然四与二非相应之位,则‘田无禽’矣。《井》初居至下,污废不治,为‘旧井’。坎在上,上而不下,为禽不下饮于井之象。”(《象例》第七下)此言经卦坎符示禽之象。《师》卦中,六五阴爻与居于地之上位,亦即田位,且处在下卦坎禽之象中的九二阳爻相应和,是则“田有禽”矣。《比》卦九五阳爻处在上卦坎禽之象中,所失者,在前而同处坎禽之象中的上六阴爻所表征的禽。《恒》卦初至五五爻,约而视之,为一大坎。同处此一大坎禽象中的四、二两个阳爻,不相应和,二爻值田之位,于九四言之,是则“田无禽”矣。《井》卦初六阴爻处卦最下之位,坎禽之象在上,不下饮于井,故有“旧井无禽”之象。而在《易纂言》中,草庐的诠释分别是:于《师》卦六五爻辞的“田有禽”称:“‘田’谓二。下卦坎有禽象。”(《上经第一·师》)于《比》卦九五爻辞的“失前禽”称:“‘失’谓任其去。‘失前’,指上六。‘禽’,坎象。”(《上经第一·比》)于《恒》卦九四爻辞的“田无禽”称:“爻位,四为上卦之地,故曰‘田’。不成坎象,故曰‘无禽’。”(《下经第二·恒》)此则提出不同于上的另一种诠释。经卦本身诸爻之爻位即符示着三才之位:初爻地之位,二爻人之位,上爻天之位。《恒》卦九四阳爻处上经卦地之位,而有“田”象;上卦为震,三至五爻互体为兑,皆不成坎禽之象,是则“田无禽”也。于《井》卦初六爻辞的“旧井无禽”称:“坎,禽象也,在上而不下,故曰‘无禽’。”(《下经第二·井》)

其他之例，篇幅所限，不再枚举。

这里特别值得一提的是草庐对古经“数象”之取象义例的诠解。

古经卦爻辞中出现了一些数字，就此，北宋易学大家邵康节称之为“数象”：“《易》有……数象，‘七日’、‘八月’、‘三年’、‘十年’之类是也。”（《观物外篇》下）草庐承续了邵子之说，并对这类数象的取象义例做出了自己的解答。

古经卦爻辞中所出现的数字，有一、二、三、七、八、九、十、百，而未出现四、五、六。草庐称：“一数属艮、坎，二数属离、兑，三数属坎、震，四数属巽、离，五数属乾，六数属巽，七数属震、乾，八数属兑、坤，九数属艮，十数属坤。每卦之数各两：艮九、一，坎一、三，震三、七，乾七、五，巽六、四，离四、二，兑二、八，坤八、十。而彖爻之辞无四数、五数、六数。”（《象例》第七下）八卦即是数象的符示者。

就八卦何以符示相应数象之由来，草庐谓：“一数析为四分，十数凡四十分，每卦占五分。乾得五之全、七之少；震得七之太、三之半；坎得三之半、一之太；艮得一之少、九之全；坤得十之全、八之少；兑得八之太、二之半；离得二之半、四之太；巽得四之少、六之全。”（《象例》第七下）此言将一至十十个数每数各分为四份，十个数总共四十份，每卦即各占此四十份中的五份。而五份所属的数与卦为何，就是卦所符示的数象的依据。所谓“全”，即一数所分四份的全部；所谓“少”，即一数所分四份的一份；所谓“太”，即一数所分四份的三份；所谓“半”，即一数所分四份的二份。乾卦获得五的四份的全部与七的四份的一份，所以符示五与七两个数象；震卦获得七的四份的三份与三的四份的二份，所以符示七与三两个数象；坎卦获得三的四份的二份与一的四份的三份，所以符示三与一两个数象；艮卦获得一的四份的一份与九的四份的全部，所以符示一与九两个数象；坤卦获得十的四份的全部与八的四份的一份，所以

符示十与八两个数象；兑卦获得八的四份的三份与二的四份的二份，所以符示八与二两个数象；离卦获得二的四份的二份与四的四份的三份，所以符示二与四两个数象；巽卦获得四的四份的一份与六的四份的全部，所以符示四与六两个数象。

依上所述，将各分为四等份的一至十十个数，按逆时针，先上五，后七、三、一、九，继之以下十，后则八、二、四、六，顺次围成一个圆图。图中，乾卦居上而值正南方，震、巽两卦分附于其左右两侧而各值东南、西南，坎、离两卦又分附于震、巽两卦之外而各值正东、正西；坤卦居下而值正北方，艮、兑两卦分附于其左右两侧而各值东北、西北，坎、离两卦又分附于艮、兑两卦之外。草庐称：“乾，天气也。震雷、巽风皆天之气，故上附于天。离、坎在天为日、月，象也；象者，气之已著，故上附雷、风之气。坤，地形也。兑泽、艮山皆地之形，故下附于地。坎、离在地为水、火，质也；质者，形之未凝，故下附于泽、山之形。天与雷、风之气在上，地与泽、山之形在下，坎、离之象、之质介乎气形之间，故在中。”（《象例》第七下）此则进一步论说了八卦所符示的数象在八卦所符示的物象方面的所以然。至于由此所开示的数象与物象的对应关系，实则草庐并未给出令人信服的说明。

至于《讼》九二爻辞中“三百户”与《震》卦辞中“百里”的“百”，草庐则论说道：“百者，十其十，亦取坤数。《讼》九二变为柔，成坤。《震》以《乾》之下一阳易《坤》之下画，主《坤》之邑国，诸侯之象，其地方百里也。”（《象例》第七下）

在诠释经文中所出现的数象时，草庐所依据的就是上述取象义例。如，《萃》初六爻辞称：“一握为笑。”涉及了数象一。草庐诠释道：“‘一握’，犹言一团。二、三、四爻互艮，为手，艮数一，故曰‘一握’。二、三象手之指，能握。”（《易纂言·下经第二·萃》）《萃》二至四爻互体为艮，因而乃有“一”这一数象。

(三)重卦说

草庐之重卦说,源自前所揭其所准依的北宋邵子的伏羲先天《易》之说。

如前所述,究极言之,伏羲先天八卦与六十四卦,乃通过一分为二、二分为四、四分为八、八分为十六、十六分为三十二、三十二分为六十四的方式而成。其中,四分为八时八经卦成,三十二分为六十四时六十四别卦成。所成八卦之序为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。所成六十四卦之序为《乾》一、《夬》二、《大有》三、《大壮》四、《小畜》五、《需》六、《大畜》七、《泰》八、《履》九、《兑》十、《睽》十一、《归妹》十二……《观》六十一、《比》六十二、《剥》六十三、《坤》六十四。仍如前之所揭,八经卦成后,六十四卦亦可视为由八经卦彼此相重所成。重卦方式,乃据乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的八卦之序,先以乾卦为下卦,其上分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重,得出八个别卦;继之再以兑卦为下卦,其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重,又得出八个别卦;继之又以离卦为下卦,其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重,亦得出八个别卦;依此类推,最后再以坤卦为下卦,其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重,亦得出八个别卦,六十四卦遂成。

由此所重成的六十四卦,遂可以其所得以重成的先天八卦之序数标识出来。例如,《乾》由下乾重之以上乾所成,乾之序数为一,而可称之为“一之一”;《泰》由下乾重之以上坤所成,乾与坤的序数各为一与八,而可称之为“一之八”;《观》由下坤重之以上巽所成,坤与巽的序数各为八与五,而可称之为“八之五”;《既济》由下离重之以上坎所成,离与坎的序数各为三与六,而可称之为“三之六”。其他诸卦的标识法,类而推之可也,不再赘举。

由此我们不难明了草庐于诸卦卦画之后所标注的类似内容的基本意涵。例如,《易纂言·上经第一》,《豫》卦画后,草庐标注有“八之四”之语;《易纂言·下经第二》,《鼎》卦画后,草庐标注有“五之三”之语。坤八而震四,巽五而离三。“八之四”,即谓《豫》之一卦,乃由下坤重之以上震所成;“五之三”,即谓《鼎》之一卦,乃由下巽重之以上离所成。

(四) 经卦、纬卦说

在重卦说的基础上,草庐又提出了其经卦、纬卦说。

草庐称:“八卦正体、对体自重者,为经卦;八卦各体错杂相重者,为纬卦。”(《易纂言外翼·卦统第一》)“正体”,谓八经卦本身;“对体”,谓八经卦间与己同位之爻之爻性皆相反的卦,具言之,乾与坤互为对体,震与巽互为对体,坎与离互为对体,艮与兑互为对体。八卦正体自重所成之经卦,为纯卦,共计八个,称八纯;八卦之正体与其对体相重所成之经卦,为合体之卦,亦共计八个,分别是乾、坤合体之《泰》与《否》,震、巽合体之《恒》与《益》,坎、离合体之《既济》与《未济》,艮、兑合体之《损》与《咸》。不具对体关系的八卦相重所成的卦,即为纬卦。如乾与艮相重则为纬卦《遁》与《大畜》,巽与离相重则为纬卦《家人》与《鼎》。由此,六十四卦中,共有十六个经卦与四十八个纬卦。

《易纂言·上经第一》中,《乾》卦画后标注以“经,八纯”,《坤》卦画后标注以“经,八纯”,《屯》、《蒙》卦画后皆标注以“纬”,即据上说而来。

(五) 卦变说

卦变说是探究卦之所自来的一种学说。《易传》的“往来”说,可谓卦变说之滥觞。西汉京君明(房)的八宫卦说,以八纯卦各变

出一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂七卦，可以视之作为一种较早的系统卦变说。然后世言卦变者，往往要追溯至东汉末叶的荀慈明（爽）和虞仲翔，而不追至京君明。慈明的卦变说，基于乾、坤相对待基础上的乾、坤为《易》之门户、众卦之父母这一理念，遵循乾阳、坤阴一升一降、一来一往、相互交感合同以生成诸卦的理路。在此基础上，仲翔于易学史上首次提出了一种明确而系统的卦变说体系。该体系的基本内容有二，一为乾父坤母生六子说，一为辟卦生杂卦说。其后，朱子承续并推展了仲翔的辟卦生杂卦说，而于《周易本义》中推出了其卦变图。其后，赵宋宗室赵以夫，着眼于六子与十辟，于《易通》中推衍出其卦变说。作为朱门后学的草庐，在融旧铸新的基础上，亦提出了自己在卦变说方面的独到见解。

在《易纂言外翼》中，草庐单独列了一篇以探讨卦变说。令人惋惜的是，这一篇内容后佚，仅留下了关于它的一段序文。该序文称：“羲皇生卦，奇偶之上生奇偶而已。卦体既成，而推其用，则无穷焉。《乾》、《坤》变而为六子、十辟，六子、十辟变而为四十六卦。述卦变第三。”（《易纂言外翼·十二篇原序》）所幸其卦变说的结论尚散见于《易纂言》的《上经第一》与《下经第二》。全谢山《读草庐易纂言》称：“世所传朱枫林《卦变图》以十辟六子为例，实则本诸草庐云。”（《宋元学案》卷九十二《草庐学案》）朱枫林（升），元末明初人，其《卦变图》今见于黄梨洲《易学象数论》卷二《卦变三》。

据可资参考的资料，我们不难梳理出草庐的卦变说主要包括以下之基本内容：

其一，《乾》、《坤》变生六子、十辟。

乾、坤变生六子，其说本诸《说卦传》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。

艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”对此草庐诠释道：“万物资始于天，犹子之气始于父也。万物资生于地，犹子之形生于母也。故乾称父，坤称母。‘索’，求而取之也。坤交于乾，求取乾之初画、中画、上画而得长、中、少三男；乾交于坤，求取坤之初画、中画、上画而得长、中、少三女。‘一索’谓交初，‘再索’谓交中，‘三索’谓交上，以索之先后为长、中、少之次也。”（《易纂言·说卦传第八》）

《乾》、《坤》变生十辟，则源自汉代易学中的卦气说。西汉孟长卿（喜）首次显发了一种六十四卦卦气说，视六十四卦为年复一年阴阳二气之消息、节气物候之交替乃至万事万物之生化的涵摄符示者。其中，《坎》、《离》、《震》、《兑》四卦主四时、值二十四节气；其余六十卦，分属于十二个月，每月五卦，冠以辟、公、侯、卿、大夫之名，值七十二候、三百六十五又四分之一日。内中的十二辟卦，即《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》，又成了十二个月各月阴阳消息基本情状或常态情状的符示者。天地间阴阳二气之消息，实即天之阳气与地之阴气的消息。因之，十二辟卦所示的阴阳之消息，实即《乾》阳与《坤》阴之消息。于是，《乾》阳息于《坤》阴之上，依次生出《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》五卦；《坤》阴息于《乾》阳之上，则依次生出《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》五卦。此即草庐《乾》、《坤》变生十辟之所指。

观《易纂言》中《上经第一》与《下经第二》每卦卦画后的标注可知，草庐分别将上述十二辟卦称作一阳辟、二阳辟、三阳辟、四阳辟、五阳辟、六阳辟、一阴辟、二阴辟、三阴辟、四阴辟、五阴辟、六阴辟。

其二，六子变生相关诸卦。

由六子所变生之卦，皆为二阴、二阳之卦，且此二阴或二阳分

别居于别卦的上下二体。具言之：

1.1,二阳分居上下二体,且不在初、四之位者,由《震》而变,凡有两卦:《震》初与五、四与三分别互易其位,成《蹇》;初与上、四与二分别互易其位,成《蒙》。

1.2,二阴分居上下二体,且不在初、四之位者,由《巽》而变,凡两卦:《巽》初与五、四与三分别互易其位,成《睽》;初与上、四与二分别互易其位,成《革》。

2.1,二阳分居上下二体,且不在二、五之位者,由《坎》而变,凡两卦:《坎》二与四、五与三分别互易其位,成《小过》;二与上、五与初分别互易其位,成《颐》。

2.2,二阴分居上下二体,且不在二、五之位者,由《离》而变,凡两卦:《离》二与四、五与三分别互易其位,成《中孚》;二与上、五与初分别互易其位,成《大过》。

3.1,二阳分居上下二体,且不在三、上之位者,由《艮》而变,凡两卦:《艮》三与四、上与二分别互易其位,成《解》;三与五、上与初分别互易其位,成《屯》。

3.2,二阴分居上下二体,且不在三、上之位者,由《兑》而变,凡两卦:《兑》三与四、上与二分别互易其位,成《家人》;三与五、上与初分别互易其位,成《鼎》。

其三,十辟变生相关诸卦。

由十辟所变生之卦,有一阴、一阳之卦,二阳、二阴之卦,三阴、三阳之卦。具言之:

1.1,一阳之卦,阳在下体,自一阳之辟《复》而变,凡两卦:《复》初、二相易,成《师》;初、三相易,成《谦》。

1.2,一阴之卦,阴在下体,自一阴之辟《姤》而变,凡两卦:《姤》初、二相易,成《同人》;初、三相易,成《履》。

1.3,一阳之卦,阳在上体,自五阴之辟《剥》而变,凡两卦:《剥》

上、四相易，成《豫》；上、五相易，成《比》。

1.4，一阴之卦，阴在上体，自五阳之辟《夬》而变，凡两卦：《夬》上、四相易，成《小畜》；上、五相易，成《大有》。

2.1，二阳之卦，阳在下体，自二阳之辟《临》而变，凡两卦：《临》初、三相易，成《升》；二、三相易，成《明夷》。

2.2，二阴之卦，阴在下体，自二阴之辟《遁》而变，凡两卦：《遁》初、三相易，成《无妄》；二、三相易，成《讼》。

2.3，二阳之卦，阳在上体，自四阴之辟《观》而变，凡两卦：《观》五、四相易，成《晋》；上、四相易，成《萃》。

2.4，二阴之卦，阴在上体，自四阳之辟《大壮》而变，凡两卦：《大壮》五、四相易，成《需》；上、四相易，成《大畜》。

3.1，三阳之卦，二阳在下体，一阳在上体，自三阳之辟《泰》而变，凡九卦：《泰》初、四相易，成《恒》；初、五相易，成《井》；初、上相易，成《蛊》；二、四相易，成《丰》；二、五相易，成《既济》；二、上相易，成《贲》；三、四相易，成《归妹》；三、五相易，成《节》；三、上相易，成《损》。

3.2，三阴之卦，二阴在下体，一阴在上体，自三阴之辟《否》而变，凡九卦：《否》初、四相易，成《益》；初、五相易，成《噬嗑》；初、上相易，成《随》；二、四相易，成《涣》；二、五相易，成《未济》；二、上相易，成《困》；三、四相易，成《渐》；三、五相易，成《旅》；三、上相易，成《咸》。

《易纂言·上经第一·屯》卦画后标注以“八纯《艮》变”，《下经第二·晋》卦画后标注以“四阴《观》变”，等等，即据以上卦变说而来。

（六）卦主说

卦主说所论者，是一卦当有其为主之爻。此说在《易传》那里

尚处于蕴而未发的状态。就现存文献而论,最早显发此说的,当推西汉京君明。传世的《京氏易传》中,于《姤》有云:“尊就卑,定吉凶只取一爻之象。”于《谦》有云:“一阳居内卦之上,为《谦》之主。”其后,在会通儒道的超远玄学视野下,三国时期,魏王辅嗣继承并发展、升华了京君明的这一思想。他在执一统众、以简驭繁的理念下明确指出,一卦当有一卦之主,此卦主在卦中统摄其他诸爻而为它们所归宗:“夫众不能治众,治众者,至寡者也。……夫少者,多之所贵也;寡者,众之所宗也。一卦五阳而一阴,则一阴为之主矣;五阴而一阳,则一阳为之主矣。”(《周易略例·明彖》)从而令卦主说走向成熟。辅嗣之后,卦主说代有诠释、推衍者。草庐正是在整合前人相关识见的基础上,推出了其不同于他人的卦主说。

草庐指出:“凡卦各有一爻为主,彖、爻之辞言‘主’者,皆谓主爻也。”(《易纂言·上经第一·坤》“君子有攸往,先迷后得主”注)主爻的确定,则如下:

《系辞上传》在开示“大衍筮法”时尝言:“是故四营而成易,十有八变而成卦。八卦而小成。”后世遂以“小成之卦”名八经卦,以“大成之卦”名六十四别卦。草庐的卦主说,是从小成之卦入手而展开的。

草庐称:“小成之卦八,震、巽下为主,坎、离中为主,艮、兑上为主:此因乾、坤交易而定也。震一阳,巽一阴,下为主;兑二阳,艮二阴,中为主;乾三阳,坤三阴,上为主:此因阴阳消长而定也。艮、兑或主上,或主中者,以乾、坤之交而言则主上画。故《遁》二阴主二,《剥》五阴主五,艮之中画为主也;《临》二阳主二,《夬》五阳主五,兑之中画为主也。”(《易纂言外翼·卦主第四》)此言从乾、坤交感以生六子的角度切入以正定卦主,则震、巽之所以为震、巽,坎、离之所以为坎、离,艮、兑之所以为艮、兑,其基本表征,各在乎其初、中、上爻之阳或阴,因此它们各以初、中、上爻为主。而从阴阳消息

的角度切入以正定卦主，则震、巽之阴阳初息，艮、兑之阴阳息至中，乾、坤之阴阳息至上，是故它们分别以初、中、上爻为主。

依草庐之见，大成之卦六十有四，其卦主的正定，即以小成之卦卦主的正定为依据。具言之：

其一，“乾、坤为主之卦四：《乾》、《坤》主上，《否》、《泰》主三。”（《易纂言外翼·卦主第四》）其他卦中，纵出现乾或坤，为主者乾或坤乃让位给六子之卦。

其二，“坎、离为主之卦二十有八：《坎》、《离》、《屯》、《鼎》、《需》、《晋》、《比》、《大有》、《蹇》、《睽》、《井》、《噬嗑》、《节》、《旅》十有四卦主五，《蒙》、《革》、《讼》、《明夷》、《师》、《同人》、《解》、《家人》、《困》、《贲》、《涣》、《丰》、《未济》、《既济》十有四卦主二。”（《易纂言外翼·卦主第四》）何以如此？“坎、离得乾、坤中画，自主其重卦、合卦，而又各主十二卦，所主倍于震、巽、艮、兑四卦者，贵中也。故卦之有坎、离者，必以坎、离为主。惟无坎、离者，然后震、巽、艮、兑为主也。”（《易纂言外翼·卦主第四》）

其三，“震、巽为主之卦十有六：《震》、《巽》、《大壮》、《观》、《小过》、《中孚》、《豫》、《小畜》八卦主四，《复》、《姤》、《无妄》、《升》、《益》、《恒》、《随》、《蛊》八卦主初。”（《易纂言外翼·卦主第四》）

其四，“艮、兑为主之卦十有六：《艮》、《兑》、《颐》、《大过》、《大畜》、《萃》六卦主上，《谦》、《履》、《咸》、《损》、《渐》、《归妹》六卦主三，《遁》、《临》二卦主二，《剥》、《夬》二卦主五。”（《易纂言外翼·卦主第四》）

这里需要特别指出的是，小成之卦自重所成的纯卦，卦主在上体；互为对体相重所成的合体，卦主在下体；震、巽、艮、兑四卦非对体关系而相互重叠所成的卦，无反体之卦，卦主在上体，有反体之卦，卦主在下体。

《易纂言》中《上经第一》与《下经第二》每卦卦画后标注的卦

主为何，其依据即为以上所述。

（七）对体、反体说与卦序

在卦与卦间的关系问题上，草庐有“对体”、“反体”两个基本概念。如前所言，“对体”指涉的是同位之爻的爻性皆相反的一对卦间的关系，“反体”指涉的是一方全然倒转即成另一方的一对卦间的关系。据此，他分析了通行本《周易》古经的卦序，并为各卦加上了序号。

仍如前文所引，就古经的上下二篇，草庐分别断言：“文王以六十四卦分为上下二篇。此篇首《乾》、《坤》竟《坎》、《离》，对体之卦六，反体之卦十二。反体一卦为二卦，总计三十卦，谓之《上经》”（《易纂言·上经第一》开首注语）；“此篇起《咸》、《恒》，终《既济》、《未济》，对体之卦二，反体之卦十六，反体一卦为二卦，总计三十四卦，谓之《下经》”（《易纂言·下经第二》开首注语）。对体之卦，双方各为一卦；反体之卦，两卦可视为一卦。于是，古经上篇《乾》与《坤》、《颐》与《大过》、《习坎》与《离》三对对体之卦，各为一卦，各占一个序号；其余十二对反体之卦，各自为对而一对合为一卦，共具一序号。故三十卦共有十八个序号。下篇《中孚》与《小过》一对对体之卦，各为一卦，各占一个序号；其余十六对反体之卦，各自为对而一对合为一卦，共具一序号。故三十四卦亦共有十八个序号。上篇的序号称“上之几”，下篇的序号称“下之几”。此与其在《易纂言·杂卦传第十》开首所云“《序卦》上经三十卦，下经三十四卦。以反对而观，则上经十八卦，下经十八卦也”，识见是一贯的。至于各卦所加序号之实例，则如《易纂言·上经第一》于《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》四卦的卦画后，即各标注以“上之一”、“上之二”、“上之三”、“上之三”之语，显示前两卦互为对体，各为一卦，各占一个序号；后两卦互为反体，合为一卦，共具一个序号。而

《下经第二》于《中孚》、《小过》、《既济》、《未济》四卦的卦画后，则各标注以“下之十六”、“下之十七”、“下之十八”、“下之十八”之语，亦显示前两卦互为对体，各为一卦，各占一个序号；后两卦互为反体，合为一卦，共具一个序号。

（八）变卦说

变卦说不同于卦变说。变卦说所揭示的是一卦因其内中的爻发生动变，导致该卦变为另一卦。该卦称“本卦”，所变成的另一卦则称“之卦”或“变卦”。变卦由经文中的爻题所蕴示。

通行本《周易》古经六十四卦每卦的诸爻之辞前，皆有“初九”、“初六”、“九二”、“六二”等等数字式组合，而在作为纯阴、纯阳的《乾》、《坤》两卦之末，又有“用九”、“用六”之语。就此，高亨先生在其所著《周易古经今注》之卷首《周易古经通说》中，首次明确提出“爻题”一名称，而今已为学界所普遍接受。我们不妨称其为以九、六为主体的数字式爻题。于是，诸卦自下而上，凡阳爻，乃有“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”之爻题；凡阴爻，乃有“初六”、“六二”、“六三”、“六四”、“六五”、“上六”之爻题。这种数字式爻题与《系辞上传》所称述的“大衍筮法”紧密相关，前者即导源于后者。依“大衍筮法”行占，可得九、八、七、六四种数，阳爻即由九、七转换而来，阴爻则由六、八转换而来。由九、六所转换而来的爻符示势极而动，由七、八所转换而来的爻则符示势未至极而不变。因乎动变，方有新情势发生，方有相对于人的吉凶休咎局面出现，因而，以九、六为爻题的六十四卦诸爻之辞所开示的一切，乃是相应于发生动变的情势的，是以《乾》末附“用九”之辞，《坤》末附“用六”之语。就此，北宋欧阳永叔（修）于《易童子问》卷一称：“《乾》曰‘用九’，《坤》曰‘用六’，何谓也？曰：释所以不用七、八也。《乾》爻七，九则变；《坤》爻八，六则变。《易》用变

以为占，故以名其爻也。”朱子于《易学启蒙·考变占第四》则引作：“《乾》、《坤》之用九、用六，何谓也？曰：《乾》爻七、九，《坤》爻八、六，九、六变而七、八无为。《易》道占其变，故以其所占者名爻，不谓六爻皆九、六也。……六十四卦皆然，特于《乾》、《坤》见之，则余可知耳。”“不谓六爻皆九、六也”，此语可谓精警！受欧阳永叔之见所启，朱子在《周易本义》中亦言：“‘用九’，言凡筮得阳爻者，皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也，以此卦纯阳而居首，故于此发之。”（《周易上经第一·乾》“用九”注）“‘用六’，言凡筮得阴爻者，皆用六而不用八，亦通例也，以此卦纯阴而居首，故发之。”（《周易上经第一·坤》“用六”注）正因乎此，《系辞上传》方称：“爻者，言乎变者也。”《系辞下传》方言：“爻也者，效天下之动者也”；“吉凶悔吝者，生乎动者也”。爻所突显的，就是变的意蕴，就是因动变而引发新的吉凶悔吝之局的内涵。

爻题蕴示了爻、从而卦的动变趋势。一卦六爻，当爻辞与爻相应时，则爻为爻题所标明的动变之爻；当爻辞与爻不相应时，则爻与爻题不相干而为不变之爻。六爻之一为爻题所标明的动变之爻，则一卦可有六种可能的动变归趋；六爻之二以上为爻题所标明的动变之爻，则一卦可有更多种可能的动变归趋。

具言之，一爻动，共计六种情形；二爻动，动者即不外乎初与二，初与三，初与四，初与五，初与上，二与三，二与四，二与五，二与上，三与四，三与五，三与上，四与五，四与上，五与上，共计十五种情形；三爻动，动者即不外乎初、二、三，初、二、四，初、二、五，初、二、上，初、三、四，初、三、五，初、三、上，初、四、五，初、四、上，初、五、上，二、三、四，二、三、五，二、三、上，二、四、五，二、四、上，二、五、上，三、四、五，三、四、上，三、五、上，四、五、上，共计二十种情形；四爻动，动者即不外乎初、二、三、四，初、二、三、五，初、二、三、上，初、二、四、五，初、二、四、上，初、二、五、上，初、三、四、五，初、

三、四、上，初、三、五、上，初、四、五、上，二、三、四、五，二、三、四、上，二、三、五、上，二、四、五、上，三、四、五、上，共计十五种情形；五爻动，动者即不外乎初、二、三、四、五，初、二、三、四、上，初、二、三、五、上，初、二、四、五、上，初、三、四、五、上，二、三、四、五、上，共计六种情形；六爻全动，则只有一种情形。通而言之，任何一卦，凡一爻动，即有六种可能的动变归趋；二爻动，即有十五种可能的动变归趋；三、四、五、六爻动，则分别有二十、十五、六、一种可能的动变归趋。总计显然即有六十三种可能的动变归趋： $6 + 15 + 20 + 15 + 6 + 1 = 63$ 。加六爻皆不动而保持本卦不变一归趋，则一卦乃涵具六十四种未来可能之归趋。一卦而六十四，六十四卦而四千零九十六。朱子于《易学启蒙·考变占第四》制作了三十二图，详细列出了六十四卦各卦因爻动而通向自身而外的另六十三卦之具体情形，可参看。而由 64 而 4096，即不难有自 4096 而 16777216；由 4096 而 16777216，又不难有自 16777216 而 281474976710656。如此以往，无有终穷。充分昭示出六十四卦乃一动态的无限开放、流转而互通之系统。

草庐承续了欧阳永叔、朱子等的识见，明确揭示了爻因系九、六之爻而所导致的一卦之变为另六十三卦，一卦之可有六十四种未来归趋，而称：“《易》以刚柔相推而生变化。刚画变则化柔，柔画变则化刚，而一卦可为六十四卦。”（《易纂言外翼·十二篇原序》）惜乎《易纂言外翼》中专门探究一卦可为六十四卦、六十四卦可为四千零九十六卦的“变卦第五”一篇内容也全部佚失，使得我们难以全面了解草庐变卦说的内涵。所幸《易纂言》的《上经第一》与《下经第二》，详细开示了诸卦各爻分别为爻题所示的动变之爻与六爻全为爻题所示的动变之爻七种情形下，每卦所变成的另外七卦。

例如，《易纂言·上经第一·屯》，《屯》六爻的爻题各为“初

九”、“六二”、“六三”、“六四”、“九五”、“上六”，在此诸爻题后，草庐分别注道：“初之画得九，为《屯》之《比》”；“六居第二画，为《屯》之《节》”；“六居第三画，为《屯》之《既济》”；“六居第四画，为《屯》之《随》”；“九居第五画，为《屯》之《复》”；“上之画得六，为《屯》之《益》”；“六画俱九、六，为《屯》之《鼎》”。此即开示，《屯》中之爻，如为爻题之九所示者，即由阳爻变为阴爻；如为爻题之六所示者，即由阴爻变为阳爻；如全为爻题之九、六所示者，则阳爻全变为阴爻、阴爻全变为阳爻。由此，《屯》即可有七个变卦。其他之例，请详《易纂言》之《上经第一》与《下经第二》，不再一一枚举。

（九）互体、肖某经卦、复体说

互体说，就传世文献言之，至少在春秋时期已出现。《左传·庄公二十二年》载，陈厉公生敬仲（陈完），令周史为敬仲筮占，筮遇《观》四爻动而成《否》。周史有称：“风为天，于土上，山也。”西晋杜元凯（预）《春秋左氏经传集解》云：“自二至四有艮象，艮为山，是也。”《否》二至四爻互体为艮。此为仅见的春秋时人言互体之例。其后，主要是西汉以降，京君明、荀慈明、郑康成、虞仲翔诸人，先后推阐互体说，使之成为一个重要的象数学说，为后世言互体者之所本。草庐在前人的基础上，亦开示了其对互体说的见解。

《易纂言外翼》中专有一篇言互卦，已佚，仅留存其序文：“重卦有上下二体，又以卦中四画交互取之，二、三、四成下体，三、四、五成上体，述互卦第六。”（《易纂言外翼·十二篇原序》）

互体本谓一别卦除却下、上两个经卦卦体之外，复可由中间四爻透过相邻三爻交互结合的方式，而形成两个新的经卦卦体。上述《左传》所载即是。东汉郑康成，始言卦中相邻四爻交互结合而成一新的别卦卦体。如，《大畜·彖传》“‘不家食吉’，养贤也”康成注云：“自九三至上九有《颐》象。”（清孙星衍《周易集解》引）《大

畜》三至五爻互体为震，四至上爻为艮，震下艮上而为《颐》。虞仲翔进而言卦中相邻五爻交互结合而成一新的别卦卦体。如，《蒙》卦辞“匪我求童蒙，童蒙求我”仲翔注云：“二体《师》象。”（唐李鼎祚《周易集解》引）《蒙》初至三爻为坎，三至五爻互体为坤，坎下坤上而为《师》。此处康成所言者，可谓四爻连互；仲翔所言者，可谓五爻连互。

草庐论《易》，亦每言三爻之互体。如，《泰》九二爻辞“用冯河，不遐遗，朋亡”注云：“九二刚变为柔，二、三、四互坎为水之流，三、四、五互震为足之动。”（《易纂言·上经第一·泰》）《泰》九二爻发生动变，卦成《明夷》，二至四爻互体为坎水之象，三至五爻互体为震足之象。

草庐更言卦中间四爻连互而成一新的别卦卦体。所谓“以卦中四画交互取之，二、三、四成下体，三、四、五成上体”。据此理路，草庐在邵康节“先天六十四卦圆图”的基础上，依序令先天六十四卦各卦连互，而成一新的圆图，黄梨洲称之为“吴草庐互先天图”，而列于其《易学象数论》卷二，可参看。

草庐亦每言及卦中间四爻之外的其他相邻四爻之连互。如，《泰》六五爻辞“帝乙归妹以祉”注云：“《泰》卦互体及卦变皆成《归妹》卦。”（《易纂言·上经第一·泰》）《泰》二至五爻连互即成《归妹》：二至四爻互体为兑作下体，三至五爻互体为震作上体。“卦变”，当谓《泰》三、四两爻为动变之爻，变则成《归妹》。再如，《贲》六二爻辞“贲其须”注云：“三、四、五、上肖《颐》，六二在颐下，‘须’之象。”（《上经第一·贲》）《贲》三至上爻连互即成《颐》：三至五爻互体为震作下体，四至上爻为艮作上体。

引而申之，草庐乃视卦中数爻一体，为尚未全显的某一别卦卦体之象。如，《泰》六四爻辞“翩翩”注云：“‘翩翩’，飞而向下也。《小过》有飞鸟之象者，阳象鸟身，阴象鸟翼，翼在两旁，而身在中

也。《泰》六四变为刚，三、四、五、上得《小过》全体之半，阳在下，阴在上，如鸟身投下，翼飞于上，而随身以下也。”（《上经第一·泰》）《泰》六四爻为动变之爻，变则成《大壮》，三至上四爻，显《小过》之大半，其下如有两个阴爻，即全显《小过》之象矣。再如《谦》上六爻辞“利用行师，征邑国”注云：“《谦》之二、三、四、五、上，《师》之初、二、三、四、五也。”（《上经第一·谦》）《谦》二至上五爻，显《师》之大半，其上如有一阴爻，《师》之象即全显矣。

有时，草庐乃至视一经卦之象为一具体而微的别卦之象。如，《睽》六三爻辞“其人而且劓”注云：“上体离，有《颐》象，三在其下，须也。”（《下经第二·睽》）是言《睽》上卦之离为一具体而微的《颐》象。

以上所及，可谓涵盖于一见微知著的“放大”之理路下。与之相对待的，乃是涵盖于“化约”、“压缩”理路下的肖某经卦说与复体说。

所谓肖某经卦说，在草庐那里，指涉的是一别卦四爻以上（包括四爻、五爻乃至构成卦体的全部六爻）连为一体，可视为一大的经卦之象。

此说在草庐以前即已存在。如朱子《周易本义》于《大壮》六五爻辞“丧羊于易”注云：“卦体似兑，有羊象焉。”即言《大壮》整个卦体肖经卦兑之象。与朱子同时的项安世，亦涉及过是说，见下草庐所引。

《随》上六爻辞“拘系之”注云：“《随》之三、四、五、上肖坎。”（《上经第一·随》）此言卦中四爻一体而肖某一经卦之象。《损》六五爻辞“十朋之龟”注云：“自二至上肖离，有龟象。”（《下经第二·损》）此言卦中五爻一体而肖某一经卦之象。《颐》初九爻辞“舍尔灵龟”注云：“项氏曰：‘《颐》卦肖离为龟……’”（《上经第一·颐》）此引项安世之说，言整个卦体肖某一经卦之象。《大过》上六

爻辞“过涉灭顶”注云：“《大过》肖《坎》。”（《上经第一·大过》）此亦言整个卦体肖某一经卦之象。

整个一别卦卦体之肖某一经卦之象，草庐又称该卦为某一经卦之复体。复体，即复合、重叠的经卦卦体。如，《观》初六爻辞“童观”注云：“《观》，艮之复体。”（《上经第一·观》）《大壮》九三爻辞“羝羊触藩，羸其角”注云：“《大壮》者，复体之兑。”（《下经第二·大壮》）《旅》上九爻辞“丧牛于易”注云：“《小过》，坎之复体，象舆。”（《下经第二·旅》）后人或称此复体说为大卦说。如全谢山《经史问答》卷一《〈易〉问目答董秉纯》十七条中即列有“又有大卦之说若何”一条问答，并称是说即“所谓《中孚》为大离、《小过》为大坎是也”。

四 理学视野下的易学天人之学内涵

我们认为，《易传》问世之后的易学，就其形式言，是一种具备自身特有话语系统的专门之学；就其内容言，是一种具有高度哲学性的天人之学。北宋胡安定所谓“夫《易》之道至广而至大，极天地之渊蕴，尽人事之终始。推于天下，则天下之事无不备；施之万世，则万世之事皆可知；穷于四远，则四远之处不能以御也”（《周易口义·系辞上》“夫《易》广矣，大矣”章注）与《四库全书总目·经部·易类·小序》所云“《易》之为书，推天道以明人事者也”，即典型地揭示了这一点。正因蒙宏瞻而深湛的易学素养之沾溉，北宋邵康节遂提出了“学不际天人，不足以谓之学”（《观物外篇》下）的著名论断。只是对于这种天人之学，不同时代乃至不同的易学家、哲学家因乎理解视野之差异而存有不同的解读。而适应这种天人之学的需要，易学的任何一种象数义例、象数学说，乃既有其表层

的象数本身之所是,更有其内在深层的所以是。后者即实质性地表征易学之所以为易学的天人之学方面的意涵。前者以符号化的形式蕴示后者,并因蕴示后者方有其存在之价值;后者则以目标、归宿的角色彰显前者,使前者作为载体、媒介、手段、工具角色的价值得以实现。二者相依互显,共同构成易学象数、义理合一之有机架构与体系的一体之两面。草庐理解视野下的易学,自也不能例外。

作为跨越宋元两代的著名理学家,草庐所理解的易学,究极言之,乃是一种理学视阈中的易学。在他的理学视野下,易学天人之学的内涵,要而言之则如下:

其一,天道为人道的终极价值根据,天道因人之价值自觉即会下贯而转换为人道。人宜推天道以明人事,本天道以立人道,法天道以开人文。如是,人之所为即上同于天而具有天的品格。《周易》本系卜筮之书,卜筮的基本目的,就是透过卜筮的实际操作,实现天人间的沟通,从而打通天人,开显天道,正定人道,开展人事。是以草庐称:“‘道’谓天之道,‘德行’谓人之所行。吉凶祸福,天之道也。问蓍得此,以占未来之事者,能前知天道至幽也,因占说出而幽者显矣,故曰‘显道’。人之行事,不敢自为,必待决之于蓍,听从神物所告,而为之,则所行之事虽在人,而实出于神矣,故曰‘神德行’。”(《易纂言·系辞上传第五》“显道神德行”注)又称:“天道幽也,以占而显,则虽天之道,而可以用之应接人事矣;德行人也,以占而神,则虽人之所行,而可以赞助神之所为矣。盖所行皆神之所教训,则是以人而代神之所为也,故曰‘佑’。”(《易纂言·系辞上传第五》“是故可与酬酢,可与佑神矣”注)这无疑是在肯定卜筮信仰的大前提下,基于正大的人文价值理性,对其进行了一番创造性转化。经过这番转化,以卜筮为媒介,非理性的信仰与人文价值理性,本然至正之天道与应然正大之人道,丝毫无隔地通为一体,创造了一个信仰与理性相容互补、共显大用的成功范例。

此一范例实为草庐所创，但草庐却认定此为作《易》圣人原本所立。在他看来，圣人以深挚的爱民之心，作《易》供人以卜筮之用，借天道之开显俾人确立起前瞻性的视野，进而打通过去、现在和未来，积淀起知来藏往的大智慧，厚植起挺立自身生命主体性的根基，以正主其事，顺利趋吉避凶，迈向理想人生。他说，圣人“盖以其与民同患之心，寓之于蓍、卦。有蓍之神，足以知吉凶未至之事于其先；有卦之知，足以藏吉凶已定之理于其内。俾民问蓍求卦，则自能趋吉避凶，而圣人之心，不复以此为患也”。又说：“圣人以其生知之知，寓诸卦，故明于天道之卦，可为察民事之知，以其不言而教之神，寓诸蓍，故兴起人物之蓍，可为前民用之神，圣人则无所用其心，若斋戒然。凡民有事，皆必取决于蓍、卦，而信其为神，信其为知，所以神明蓍、卦之德也。”（《易纂言·系辞上传第五》“吉凶与民同患，神以知来，知以藏往”节注）这里集中凸显的是拥有前瞻性视野与以正主事两端的无比重要性。依草庐之见，是两端对于人之迈向理想人生而言，恰如车之两轮、鸟之两翼，缺一不可。它既体现了卜筮的真精神，也体现了易学的真精神。拥有前瞻性视野无需赘言。而于以正主事，草庐则透过对经文中在在可见的“贞”字、“利贞”之辞的注释，淋漓尽致地诠释了它。如对《乾》之卦辞“利贞”，草庐注释道：“占也。‘利’者，宜于事，如刀之刈禾，顺而便也。‘贞’者，主其事，如木之桢干，正而固也。占者宜于正主其事也。”（《易纂言·上经第一》）再如，对《损》九二爻辞“利贞”，草庐注释道：“占也。宜自守其中，以正主事也。”（《易纂言·下经第二》）其他之例，不再一一枚举。

其二，造化天人万象的终极本原有二，一为理，一为气。理乃宇宙之所以为宇宙、天地之所以为天地、万物之所以为万物、人之所以为人的终极根据、理则与主宰，气是天人万象形质之所自来。气的消息盈虚、交感变化，亦为理所主宰、制约。他说：“有形之上

者，道也，太极是也；有形之下者，器也，八卦所象之物是也。”（《易纂言·系辞上传第五》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”注）又说：“‘太’者，大之至也。‘极’者，屋栋之名。天地间之有此理，犹屋之有极也。‘易有太极’，谓一阴一阳之相易，有理以为之主宰也。”（《易纂言·系辞上传第五》“易有太极”注）这就表明，理与道是具有同等意义而可互换的范畴，指涉无形无象而为有形有象之万物（所谓器）以及阴阳之气背后之根据者。因其为万物及阴阳之气的最高的终极根据，故名太极。在他看来，“夫‘天’，专言之则道也，此虽兼地言之，而曰‘天地’，然与专言‘天’之一字者同。盖以其主宰之理而言，非指轻清之气为天、重浊之质为地也。‘日月’，‘四时’，‘鬼神’，皆天地之气所为。气之有象而照临者，为‘日月’；气之循序而运行者，为‘四时’；气之往来屈伸而生成万物者，为‘鬼神’。命名虽殊，其实一也。其所以明，所以序，所以能吉、能凶，皆天地之理主宰之。天地以理言，故曰‘德’；日月、四时、鬼神以气言，故曰‘明’、曰‘序’、曰‘吉凶’也”（《易纂言·文言传第七》“夫大人者，与天地合其德”一节注）。此又指明，阴阳二气分化凝聚而成天地间的日月两大象，二者能够照察万象；二气消息盈虚，依序推展布散开来，而成春夏秋冬四时；二气因其屈伸往来而具化生万物之功用，即此功用而名之，则曰鬼神。二气之所以能够如是，乃理或天地之理主宰而使之然也。这里，他以理解读天或天地之内涵，称理为天地之理。

其三，天道性命相贯通，由理气所造化出的天人万象相互内在，息息相通，一体无隔，构成一无限宏大的有机生存共同体与生命共同体。万象如此而相连一体、动态流转着的这个世界，亦遂成为人的整个生活的世界。在此共同体和生活世界中，气化流行，生生不息，气赋人物以形质，理赋人物以本然正性、善性。于是，理气以繁复的相结一体的方式，成就起形形色色、难以数计的性命样态

和存在方式、生存方式、生活方式下的人与物，实现了本然层面的人物只可接受而不能主动进行自主选择的天道与其性命的贯通。草庐在诠释《系辞上传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”时所谓“天地间，阴阳二气而已。圣人合卦象与蓍数而名曰《易》者，取阴阳互相更易之义。庄氏云：‘《易》以道阴阳。’是也。故此章专言‘阴阳’二字，以明《易》之所以为《易》者，阴阳也。‘一阴一阳’谓阴而阳，阳而阴，循环无端也。周子曰：‘动而生阳。动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。’是也。‘阴阳’，气也；‘道’者，理也。然非别有一物在气中，即是气而为之主宰者，‘道’也。程子曰：‘阴阳，非道也。所以一阴一阳者，道也’”（《易纂言·系辞上传第五》）。《易》的意蕴，首先就是这种与气相即不离的理所主宰、制约下的往复循环的气化运动。而“‘继之’谓阴阳之运，而为造化者，继续而无息也。‘成之’谓阴阳之凝，而为人物者，成完而无亏也。继续流行而无息者，其理则谓之‘善’。成完备具而无亏者，其理则谓之‘性’。‘继之’、‘成之’者，阴阳之气；‘善’者、‘性’者，道也”（《易纂言·系辞上传第五》）。理气相即互动，一则化育出完好的人物之形体，再则令其具有完好的同于天道的本然正性、善性，即性即理之性、性即天地之理之性。此性与天地之理完全一而不二，使人以及物同天、天道、大宇宙有了直接的具有本质意义的联系，令其成为具备宇宙根基、根据意义上的价值自足的存在——宇宙所以然的终极根基、根据即系其所以然的终极价值根基、根据。因而，不难看出，此性就是人乃至物以大宇宙为终极之域而超越自身当下之所是、现实地提升自己存在的境地与生命的境界的终极而充足的价值资源，为其最终达致作为理的圆融体现者的天地境界开显出无限可能之机。

其四，人以及物所禀受的理与气之间一直存在着张力，禀气的清浊，直接关系到本然正性或善性，亦即性即理之性、性即天地之

理之性彰显与实现的程度。禀气清者，此性为气所透显，即会较为顺畅地彰显、实现出来；禀气浊者，此性为气所障蔽，即难以顺畅地彰显、实现出来。此性的此等彰显与实现的程度，就使得人与物之间、人与人之间以及物与物之间于终极层面所以然的本然正性或善性全然相同之外，在现实存在境地与生命境界层面出现了种种差异。其差异之荦荦大者，于人物比观言之，则人乃万物之灵；于人人比观言之，则或圣或愚、或贤或不肖、或仁或知，不一而足。他说：“此道以阴阳混成而赋与于人物，则谓之性。性之在人，圣愚、贤不肖一也。而上圣、大贤以下，所禀阴阳之气不能无偏，或得阳之多而为仁者，或得阴之多而为知者。‘见之’之‘之’，指‘道’而言。仁者、知者各因其所偏而有见于道，或谓之仁，或谓之知，不能尽知其性之所有而全之。然仁、知之人虽不能全其性，犹各能见其一偏。至若百姓之愚、不肖，则日用之间，无非由行此道，而皆不能知。仁者、知者知之而不全，百姓由之而不知，故君子之道虽各具于性，然能全而知之者，少矣。”（《易纂言·系辞上传第五》“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”节注）

其五，就人而言，所禀之理引发人的价值理性、道德理性，逼显其人之所以为人的人文价值理性意识、人文道德理性意识；所禀之气引发人的感性欲念，造成人的价值迷失，乃至令人降至禽兽草木的境地。这也就是在现实的人的生命历程中所一直存在的天理与人欲的张力问题。在从总体上诠释《无妄》所符示的内容时，他称：“‘无妄’者，诚也，有天理之真实，无人欲之虚伪。凡阳刚，象天理之诚；阴柔，象人欲之妄。”（《易纂言·上经第一》）在诠释该卦《彖传》“《无妄》：刚自外来，而为主于内”时，他又称：“以卦变释卦名。刚为天理，柔为人欲。‘外’谓三，‘内’谓初。《遁》之初、三相易，刚自三来初，为一卦之主，易去内柔，是天理为主于内，而去其人欲之妄也。”（《易纂言·彖上传第一》）“《遁》之初、三相易”，乃从卦

变说的角度切入以立论。前所谓“二阴之卦，阴在下体，自二阴之辟《遁》而变”，是也。而在诠释《小畜》初九爻《象传》“‘复自道’，其义‘吉’也”时，他则说：“能舍己所独应之阴，则不徇人欲之私，而合天理之宜，所以‘吉’也。”（《易纂言·象上传第三》）初九阳爻与六四阴爻爻性相反而属相应关系，故言“独应之阴”。以上种种即表明，《易》卦中阳爻、阴爻所分别符示的重要内容之一，就是天理与人欲；阴阳爻相互关系的态势，其中就符示着天理与人欲关系的态势。

其六，放眼宇宙万有，纵观宇宙大化，在这由理气造化所成的无限广大而复无穷绵延的天地人物相连一体的世界与人的整个生活的世界二而实一的世界中，有三个至为重要的因素，即天、地、人，所谓三才。易学的核心，即三才之道。《说卦传》曾称：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”就此，草庐诠释道：“性之理，谓人之道也。命之理，谓天地之道也。‘立’者，两相对之谓。天、地、人之道，无独而有对，故天之气有阴与阳，地之质有柔与刚，人之德有仁与义，皆两者相对而立，道则主宰其气质，而为是德者也。三才各一则为三，三者各兼而两之则为六，故圣人之画卦，必备六画而后成卦者，所以象天、地、人之各有两而为六也。初、二象地，初刚也，二柔也；三、四象人，三仁也，四义也；五、上象天，五阳也，上阴也。”（《易纂言·说卦传第八》）三才之道既显，人之地位亦遂得以确立。惟有人，才会自觉以人之道接续天地之道，全面拥有天地人物相连一体的这个世界，令其真正成为自己整个生活的世界，并在此世界中成为名副其实的主体性存在，衡诸天地之理，依成己、成人、成物之序，遂己之性与生，遂人之性与生，遂物之性与生。如是，天地之理即在

人身上得到较之在他物那里的最高境界上的体现,并透过人而在他物、在上述世界中得到相当充分的实现。而最能促成这一切的,就要数人中之圣了:“生生不已者,天地之大德。然天地生物,生人,又生与天地合德之圣人,命之居君师之位,为人物之主,而后能使天地之所生得以各遂其生也。”(《易纂言·系辞下传第六》“天地之大德曰生”节注)不难看出,这里所言人之成为上述整个世界中的主体性存在,绝非在西方传统人类中心主义(anthropocentrism)意义上的。因为后者是以人与自然相互外在、人为主体、自然为客体、人可随意宰制自然为己所用这一主客二元对立观念为基本前提的,与前者不可混为一谈。

其七,在成为人的整个生活世界的这个世界中,各种事物,一则有本有原地被生化而来(卦变说所诠释、符示),再则彼此间静态上对待而互显(对体说所诠释、符示),三则彼此间动态上以其无限的开放性而极则相通(反体说所诠释、符示)或无一例外地对待而繁复无尽、永无终穷地奇妙流变互通着(变卦说所诠释、符示)。而由以此世界为终极之域而相互内在的诸事物间之互动所成的诸格局、诸图景(六十四别卦所符示)之间,亦在静态上对待而互显(亦对体说所诠释、符示),动态上以其无限的开放性而极则相通(亦反体说所诠释、符示)或同样无一例外地对待而繁复无尽、永无终穷地奇妙流变互通着(亦变卦说所诠释、符示)。由是,此一世界遂成为一个万象以之为终极之域而相互内在、彼此开放而又繁复无尽、永无终穷地奇妙对待、涵摄、互通着的环环相连、永恒流转、日新不已、永葆鲜活感生命状态的宏大有机整体。在特定时点或时段上,相关事物与因素互动所成格局、态势或图景,相对于人乃至物而言,就有了或有利或不利、或理想或不理想的时、遇价值意义。互动之特定格局、态势或图景的出现,即意味着特定时的形成(六十四

卦所符示)。在特定时下,包括人在内的相关事物或因素于相应格局、态势或图景中分值相应之位,此等位即称时位(别卦中诸爻之爻位符示),其中值某一时位者对该格局、态势或图景起决定性作用(卦主说所詮显、符示)。对于任何事物或因素,皆当将其放在相应格局、态势、图景、时下来审视,方可最大限度地克服视野障蔽。而对于相关事物、因素、格局、态势、图景、时,交替在放大的视阈下与化约的视阈下来审视,将会有意想不到的收获,更为真切地了解其所是、所以是以及所将是。放大,令简单问题复杂化,渐臻精微,有见微知著之效(互体、连互说所詮显、符示);化约,使复杂问题简单化,至抵本质,有以简驭繁之功(肖某卦说、复体说所詮显、符示)。

其八,就置身于上述生活世界中的个体人生而言,第一,应通体开显、敞亮起自身与天地人物相互内在、一体无隔的大宇宙心灵和以此为基础的真正属于自身、为自身所真切拥有的生活世界。第二,应对包括自身在内的这一世界中的一切的终极所以然,有一种彻然的生命透悟,透过“格物致知而诚意”(《易纂言·文言传第七·乾》“知至至之,可与几也”注),了悟到物我所同禀的理与气,体认到“我之所以为身,岂五脏六腑四肢百骸之谓哉!身非身也,其所主者心也。心非心也,其所具者性也。性非性也,其所原者天也。天之所以为天,我之所以为身也。然则我之身非人也,天也”(《宋元学案》卷九十二《草庐学案·草庐精语》),然后透过自觉的德性涵养修为工夫,存天理去人欲,遏抑因气禀所带来的感性欲念的伸张,变化气质,最大限度地彰显出与天地之理一而不二的本然正性或善性,挺立道德理性、价值理性,令生命最终达至天地之理圆满化身的天地境界,亦即圣人境界。第三,在迈向天地境界的过程中以及达到天地境界之后,应令作为天地之理在自身生命这里特殊存在

形式的本然正性或善性在彰显其体的基础上大显其用,转化为自身面向上述整个生活世界的深挚而浓郁的总体宇宙关怀与终极人文关切,豁显出无尽大化洪流和无限人生长河下的鲜明人文历史理性意识与神圣庄严的宇宙、人生、生活世界担当,挺立起自身于其中的生命主体性,秉持类乎主体间性之理念,启悟、诱导、助益他人他物,尽最大之可能,使其亦基于所禀天地之理这一充足正大资源而透出生命应然之自我,促成生意盎然、希望无限的天理沛然流行、和谐有序而通泰的有机宇宙共同体、有机人生共同体、有机人的生活世界的建立。如此,显然并非意味着牺牲了自身的主体性,反却更好地实现并升华了它。自身这种主体性的实现,就标志着属于我的世界的确立。这是每一个体都应自觉矢志不移地追求的基本目标之一——不难明了,以此为目标,绝不意味着西方式的人类中心主义笼罩下的利己主义的自我中心主义。而其实现的程度,也就意味着上述生活世界为我所人文价值化的程度和实质拥有的程度,意味着事实世界向为我的意义世界转化的程度,意味着我以所禀天地之理为凭依而开显大我、实现自身价值和意义的程度。第四,应将理想主义与现实主义有机结合在一起,以时的哲学的视野与智慧,直面自身所遭逢的时遇,直面宇宙人生、生活世界问题的复杂性,以理性深沉的忧患意识和乐观向上的大有为精神,动静因时,与时偕行,见微知著,以简驭繁,将正在迈向或业已达成的天地境界、圣人境界,具体落实为回应现实一切的从心所欲不逾矩的圣之时者人格与举措。草庐称:“‘大明’,日也。圣人之随时应务,如大明之照,今日既终,明日又始,因其‘潜’、‘跃’、‘见’、‘飞’、‘惕’、‘亢’之时,处之曲当,各无亏欠,所谓‘贞’也。随六者之时,而乘此龙德,以当天运,与时宜之,所谓‘利’也。”(《易纂言·彖上传第一·乾》“大明终始,六

位时成。时乘六龙以御天”注)如此,人生才会步步迈向充实、圆满!

可见,在整合汉宋相关易学识见的基础上,草庐透过其在象数、义理两个基本易学领域颇具原创性的新开拓,将易学推进到一个新的理境,相当圆满地完成了其继往开来以传承、光大易学与道统的历史使命。

来知德与《易经集注》

周立升

- 一 终身潜心研《易》
- 二 来氏易学要义
- 三 象数理占通释
- 四 来《注》版本源流

一 终身潜心研《易》

来知德，字矣鲜，号瞿塘，别号巫峰道人，又别号不生子。生于明嘉靖四年（1525年），卒于明万历三十二年（1604年），梁山沙河铺（今重庆市梁平县仁贤镇）人。十岁即通举子业，二十八岁为乡试举人（嘉靖三十一年，1552年）。三年之后的乙卯岁（1555年）秋，来知德告别家乡父老，赶赴京城，参加丙辰岁（1556年）的春闱会试，不第而归。越六载，壬戌春（嘉靖四十一年，1562年），他再次参加会试，却仍旧名落孙山。

第二次春闱失意后，来氏便产生了不走仕途之意，而欲学孔子做圣贤，并想乘机纵情于名山大川，抒发一下情怀。当此之时，又接家书，言父母双亲因年迈体衰，起居艰难，作为“幼有至行，有司举为孝童”的来知德，于是绝意仕路，毅然焚引，即把会试的文书证件一举焚烧，奋笔题诗曰：

莫道红尘客子知，殷勤谢尔夜题诗。
两行黑字催人老，一幅乌丝觉我痴。
万里鹏途何足论，双亲鹤发已多垂。
此中有路觅尧舜，东海宣尼是引师。^①

① 《梁山县志》卷九《人物志·列传》。

回到家中，他亲侍双亲于榻前，极尽孝行。后来，父母相继辞世，他在父母坟前筑庐守墓六年之久，不茹荤，不饮酒，长息悲号，克尽孝礼。服除后，仍继续隐居。庚辰岁（万历八年，1580年），他远客万县求溪山中，潜心研《易》二十九年。他在山上筑亭著书，有《买月亭》诗为证。其诗及序云：

买月者，余之诗也，道言也。好事者为余求溪之峰，诛茅成亭，余订正往者所著《太极图》并《大学古本》于其中云。

山上施捎茅，溪下施剑木，
加以十余椽，不尽继之竹。
亦无扁庐华，高广凌空谷，
如似放翁巢，亦近孝然屋。
时有买月人，朗然坐幽独，
手中弄一圆，玊珠光可掬。
好风自南来，与之相馥馥，
四顾云霞高，一笑山水绿。

由此诗看来，来知德隐居青山绿水之间，以读书著述为职事，幽静惬意的自然环境，使来氏具有思想深邃、逻辑严密的特点，故能构建出独具特色的易学体系。

来氏的隐居生活，既表现出儒家的情怀，又具有道家的风韵，是儒道合一的具体写照。如《日录·外篇·古诗》其三云：

大江日夜流，弩马逐金鸦，
人生天地间，卦若一树花，
时来成色象，风至委泥沙。
又如远行客，忙忙客路舍，
行到天尽处，复还真宰家。
高者学圣贤，堂堂成君子；
中者饮美酒，磊磊被纨绮；

痴者如精卫，木石衔到死。

岁月如流，人生苦短，故应有奋斗目标，以实现自我的价值，这样人生才有意义。来知德以圣贤、君子为最高鹄的，明显地表现出儒家情怀。但他的有些诗则不同，如《快活庵稿》云：

人生一场戏，傀儡分先后。

自开傀儡场，都入红尘走。

车声杂马蹄，齐向红尘吼。

及尔吼罢时，一并入囊篓。

少小即看破，今成快活叟。

快活更快活，身上渐鲐耇。

快活至百年，此身非我有。

一笑还造化，不知我是某。

惟遗快活名，朝暮在培蓂。

清风吹卯辰，明月照子丑。

风月快活成一片，应与乾坤同不朽。^①

此诗以演戏喻人生，最能体现道家风韵，特别其中的“快活至百年，此身非我有。一笑还造化，不知我是某”、“风月快活成一片，应与乾坤同不朽”等句，与庄子“天地与我并生，而万物与我为一”的思想有些投合之处。而来氏的神仙观，则更加呈现出儒道合一的韵味。如《浩歌》云：

世人往往慕神仙，休妻绝粒住山颠。

我不求名不慕仙，一声浩浩百花艳。

清风吹我后，明月照我前。

想应天上仙人乐，不过逍遥听自然。

浩歌复浩歌，歌罢抱琴眠。

① 《目录·外篇》卷三。

一枕华胥梦，还到孔颜边。

朝闻夕死有何嫌？君不见，

祖龙持璧终不悟，海泊浮天竟欲渡。

蓬莱仙子安在哉？黄沙白水迷归路。^①

在来氏笔下，神仙竟然是彬彬的儒生，而非飘逸的道人。所谓长生不死的仙境，也就是朝闻夕死契合儒术的孔颜乐处。他曾说：

德生蜀中僻地，少时不揣，妄意圣贤，然无传授，且愚劣，虽有此二者，而学圣贤之志未尝一刻忘也。乃以孔门之学先于格物，欲穷极事物之理，乃取《六经》并秦、汉文章，日夜诵读。及过京师，见薛敬斋录，始知学当求诸心……乃刻一大图书，写“愿学孔子”四字以警其心。录之既久，自反身心，无愧无作，知其良心未破，但作圣功夫无下乎泊岸处。^②

来氏尝谓学莫邃于《易》，于是闭户著书，精研《易》理。初，结庐釜山，学之六年无所得，乃迁之求溪山中（在今重庆万州），覃思苦研数年，始悟《易》象，又数年始悟文王《序卦》、孔子《杂卦》之意，又数年而悟后儒卦变之非。盖历二十九年（自1570年至1598年）而成其《易经集注》。其自序云：

德生去孔子二千余年，且赋性愚劣，又居僻地，无人传授。因父母病，侍养未仕，乃取《易》读于釜山草堂，六年不能窥其毫发，遂远客万县求溪深山之中，沉潜反复，忘寝忘食有年，思之思之，鬼神通之。数年而悟伏牺、文王、周公之象，又数年而悟文王《序卦》、孔子《杂卦》，又数年而悟卦变之非。始于隆庆四年庚午，终于万历二十六年戊戌，二十九年而后成书，正所谓困而知之也。

① 《日录·外篇·悟仙稿》。

② 《日录·内篇·格物诸图引》卷二。

瞿塘之学以致知为本,以尽伦为要。著作有《省觉录》、《省事录》、《大学古本》、《入圣功夫字义》、《理学辨疑》、《心学晦明解》、《读易寤言》、《目录》等,而《易经集注》(又称《周易集注》)一书,用功尤笃。

来氏七十八岁时(万历三十年,1602年),总督王象乾、巡抚郭子章合词论荐,特赐翰林院待诏,来知德以老疾力辞,诏以所授官致仕,有司月给米三石终其身,享年八十岁。

二 来氏易学要义

来知德作为明代象数易学特别是象学派的著名代表,其易学思想主要体现于他的《易经集注》中。

就《易经集注》言,其易学的特点有二:一是以易象解《易》,一是以错综解《易》。以易象解《易》,是对两汉易学传统的继承;以错综解《易》,是对唐孔颖达《周易正义》的阐发。但就其总的易学体系而言,则是继承了宋代理学家特别是朱熹的易学思想,即是说来氏既继承了朱熹的主要易学思想,又不拘泥和因袭《周易本义》的体例,而是在扬弃的基础上,创造性地提出了一些新的易学体例,诸如取象说、错综说、爻变说、中爻说等等。

(一) 取象说

来氏将“取象说”作为其易学的出发点,使之成为易学中象学派的著名代表。所谓《易》之象,在来氏那儿概括言之可分两类:一为卦爻之象,即卦画的形象;二为自然之象,即卦画所象征的天地万物之象。来氏认为,易学家的任务,就是勘明二者的关键所在,探寻二者之间的内在联系。他训释《系辞上传》“圣人立象以尽意”

云：

立象者，伏羲画一奇以象阳，画一偶以象阴也。立象则大而天地，小而万物，精及无形，粗及有象，悉包括于其中矣。

对此条，他又进一步说明道：

盖圣人仰观俯察，见天地之阴阳不外乎奇偶之象也，于是立象以尽意。

他在说明《系辞下传》“是故易者，象也；象也者，像也”时云：

易卦者，写万物之形象之谓也。舍象不可以言《易》矣。

象也者，像也。假象以寓理，乃事理仿佛近似而可以想像者也，非造化之贞体也。

譬如：乾马、坤牛、震龙、巽鸡、坎豕、离雉、艮狗、兑羊，乾父、坤母、震车、巽木，凡此等等，不过是近似事理而可以想像者，并非造化之真体。来氏依据《说卦》义，认为易卦（含八经卦和六十四别卦）乃天地万物之象征，因此卦爻辞中出现的各种事物，诸如天地、日月、父母、子女、马牛、龙虎等，同其卦爻象之间是有内在联系的。他在《易经字义·象》中对易卦的不同取象进行了详细的分类。他说：

卦中立象，有不拘《说卦》乾马坤牛、乾首坤腹之类者……

《朱子语录》云：“卦要看得亲切，须是兼象看，但象失其传了。”殊不知圣人立象，有卦情之象，有卦画之象，有大象之象，有中爻之象，有错卦之象，有综卦之象，有爻变之象，有占中之象。正如释卦名义，有以卦德释者，有以卦象释者，有以卦体释者，有以卦综释者，即此意也。所以说：“拟诸其形容，象其物宜。”但形容、物宜，可拟、可象，即是象矣。

朱熹以为，《易》历久远，其象难以理会，已失其传了。《朱子语录》载：“或问卦之象。朱子曰：‘便是理会不得。如乾为马而说龙，如此之类，皆不通。’”来氏批评了朱子所谓“象失其传”的观点，认为卦中立象，有不拘说卦者，朱子没有搞懂。由此，来氏提出了八类

易象说。现分述如下：

1. 卦情之象

来知德在《易学六十四卦启蒙》中，提出了卦之情性说，认为六十四卦各有各的情性：“一卦有一卦之情性，一爻有一爻之情性。”例如，乾：情刚性刚，情健性健；坤：情柔性柔，情顺性顺；屯：情刚性刚，情险性动；咸：情柔性刚，情悦性止；恒：情刚性柔，情动性入，等等。何谓情？“情者，百物出入之机。”何谓性？“性者，百物具足之理。”关于卦情之象，来氏在《易经字义·象》一节中，以《乾》、《咸》、《中孚》、《渐》四卦为例进行了说明。

(1)《乾》

他说：“乾卦本马而言龙，以乾道变化，龙乃变化之物，故以龙言之。”此是说，龙为阳物，变化莫测，亦犹乾道之变化莫测。此爻变，下体为巽，巽错震，亦有龙象，故六爻即以龙言之，此为自卦情立象，所谓“拟诸其形容，象其物宜”者也。且《荀氏九家易》亦有乾为龙之象。

(2)《咸》

来氏云：“又如咸卦，艮为少男，兑为少女，男女相感之情莫如年之少者，故周公立爻象曰拇、曰腓、曰股、曰憧憧、曰脢、曰辅颊、舌，一身皆感焉。盖艮止则感之专，兑悦则应之至。是以四体百骸，从拇而上，自舌而下，无往而非感矣。此则以男女相感之至情而立象也。”

(3)《中孚》

来氏说：“又如豚鱼知风，鹤知秋，鸡知旦，三物皆有信，故中孚取之，亦以卦情立象也。”此是说，豚鱼生于大泽之中，天将生风则先出拜，此乃信之自然无所勉强者，唐诗云：“河豚吹浪夜还风”是也。《中孚》上风下泽，豚鱼生于泽知风，故象之。鹤八月霜降则鸣，兑乃正秋，鹤知秋，故以鹤言之。鸡信物，天将明则鸣，鸡鸣本信，有“中孚”

之意，故《中孚》取之。此亦以卦情立象也。

(4)《渐》

来氏说：“又如渐取鸿者，以鸿至有时而群有序，不失其时，不失其序，于渐之义为切。”此是说，鸿雁本水鸟，《渐》上巽下艮，中爻离坎，离为飞鸟，居水之上，有鸿之象。且鸿雁木落南飞，冰释北归，其至有时，其群有序，不失其时与序，于渐之义为切。婚礼用鸿，取其不再偶之意，于“女归”之义为切。《渐》六爻皆取鸿象，也是以卦情立象。

2. 卦画之象

所谓卦画之象，即以卦画之形取象。来氏举《剥》、《鼎》、《小过》以明之。

(1)《剥》

来氏云：“如《剥》言宅、言床、言庐者，因五阴在下，列于两旁，一阳覆于其上，如宅、如床、如庐。”此是说，《剥》卦的卦画之形，一阳在上，五阴在下，如同房屋，故有宅象、有床象。庐者，人赖以覆庇，犹天之能覆万物，五阴为庐，一阳盖上，犹庐之椽瓦，故其象似庐。此即以卦画之形立象。

(2)《鼎》

鼎之为器，承鼎在足，其象上离下巽，一阴在下，分列两旁，似鼎足。实鼎在腹，二、三、四爻为腹，盛食物于其中。行鼎在耳，五爻为鼎耳。举鼎在铉，上爻为鼎铉。足见，鼎卦乃取鼎的卦画之形而立象。

(3)《小过》

《小过》之卦画上震下艮，若以卦画之形论，二阳爻为鸟身，下二阴爻与上二阴爻为鸟之两翼。《小过》错《中孚》，大象为离，离为雉，雉即飞鸟也。《中孚》既错变为《小过》，《小过》大象为坎，错后见坎不见离，此则鸟已飞过矣，故卦辞云：“飞鸟遗之音。”初、上为

鸟翼之尖端，故皆就飞鸟言之。此亦是以《小过》卦画之形立象。

3. 大象之象

大象之象是依据《大象》文，以卦之两体即上下体取象。来氏云：“又有卦体大象之象。凡阳在上者皆象艮巽，阳在下者皆象震兑，阳在上下者皆象离，阴在上下者皆象坎。”他列举四卦以说明之。

(1)《益》

来氏说：“益象离，故言龟。”《益》䷩之卦体，上巽下震，阳在上下故象离。《说卦传》：“离为龟。”所以《益》之六二爻系以“或益之十朋之龟”。此乃以大象立象。

(2)《颐》

来氏云：“颐亦象离，故亦言龟也。”《颐》䷚之卦体，上艮下震。大象离，龟之象也。离为目，观之象也。故其初九爻言“舍尔灵龟，观我朵颐”。此亦是以卦之大象立象。

(3)《大过》

来氏云：“《大过》象《坎》，故言栋。”《大过》之卦体䷛，上兑下巽，其大象象坎。《说卦传》坎“其于木也为坚多心”。坎体外矫柔内坚实，象木多心坚。《荀氏九家易》载“坎为栋”，故《大过》卦辞、九三爻辞、九四爻辞皆言栋。

(4)《中孚》

来氏云：“又如《中孚》‘君子以议狱缓死’亦取《噬嗑》‘火雷’之意。”这是说，《中孚》之卦体䷼上巽下兑，上下为阳象离，中爻互体为震，则该卦体既有离火，又有震雷，与《噬嗑》卦取象同。《噬嗑》䷔，上离下震，卦辞曰：“噬嗑亨，利用狱。”由于《中孚》卦体亦有“火雷”之象，故其《大象》曰：“君子以议狱缓死。”

4. 中爻之象

来氏云：“又有以中爻取象者。”所谓中爻，指卦体的二、三、四、

五爻。“中爻取象”，指二、三、四爻互体成一卦象，三、四、五爻互体成一卦象。此即汉易中所说的“互体”与“约象”。对“中爻之象”，来氏用《渐》卦来说明之。他说：“如《渐》卦九三‘妇孕不育’，以中爻二四合坎中满也。九五‘三岁不孕’以中爻三五合离中虚也。”《渐》之卦体䷴上巽下艮，九三爻辞“鸿渐于陆，夫征不复。妇孕不育，凶。利御寇”。此爻何以系“妇孕不育”呢？照来知德看来，妇孕则腹中满，此爻合坎，坎亦中满，与孕象符合。何以说“孕不育”呢？来氏称：“孕不育者，孕而不敢使人知其育，如孕而不育也。”三为夫，三变则成坤，三灭故有“夫征不复”之象，成坤则坎灭，坎灭则坎中满亦不见，故有“妇孕不育”之象。

此卦九五爻辞说：“鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜，吉。”照来氏的解释，中爻为离，离中虚，虚则腹空，不孕之象。离数三又居三即三五互离，三岁之象。“妇三岁不孕”者，言妻子与出征的丈夫分开三年，故三岁不孕也。此即所谓以中爻取象。

5. 错卦之象

来氏云：“有将错卦立象者。如履卦言虎，以下卦兑错艮也。”错卦，即两卦阴阳横相对，阳错阴，阴错阳。汉虞翻谓之“旁通”，唐孔颖达谓之“变”，来知德则称之为“错”。他在《周易集注原序》中说：“错者，交错对待之名，阳左而阴右，阴左而阳右也。”宇宙万物，独阳不生，独阴不育，故必有错。《履》之体䷉，上乾下兑，兑错艮，《荀氏九家易》有艮“为虎”，故兑亦为虎，因此《履》卦之卦辞、六三爻辞、九四爻辞皆言虎。

6. 综卦之象

来氏曰：“有因综卦立象者。如《井》与《困》相综，巽为市邑，在《困》为兑，在《井》为巽，则改为邑矣。”综卦，即两卦阴阳上下相颠倒，一上一下互覆为用。汉虞翻谓之“反对”，唐孔颖达谓之“覆”，来知德则名之曰“综”。他在《周易集解原序》中说：“综者，

高低织综之名，阳上而阴下，阴上而阳下也。”阴阳之理，流行不常，故颠之倒之，可上可下。如《井》䷯，上坎下巽，《困》䷮，上兑下坎，《井》与《困》互覆为用。《困》之上体为兑，覆之则为《井》之下体巽，因两卦同体，故相综。《说卦传》：巽“为近利市三倍”。市即市邑，故《井》之卦辞系以“改邑不改井”。

7. 爻变之象

爻变者，阳变阴，阴变阳也。如经卦坤之一爻变则成震、成坎。所谓乾一索而成震，再索而成坎。乾之本象为马，故震、坎亦言马。《说卦传》曰：乾“为良马、为老马、为瘠马、为驳马”。其震则云：“其于马也，为异足、为作足、为的颡”。其坎则云：“其于马也，为美脊、为亟心、为下首、为薄蹄、为曳”。再如经卦乾之一爻变则成巽，所谓坤再索而成离。坤之本象为牛，《说卦》坤为子母牛。由坤再索而成之离，其象亦为牛。《荀氏九家易》云：坤“为牝牛”。来氏所谓“有即阴阳而取象者”，就是说的爻变之象。

8. 占中之象

所谓占中之象，即六爻之卦于占筮时所占中之爻之象。现以《乾》卦为例说明之。

占中初爻，“潜龙勿用”。初在卦下有潜象，龙为阳物，盖潜藏之龙未可施用，故占中此爻之象，诸事未可施用，养晦以待时也。

占中九二爻，则占者有“见龙在田，利见大人”之象。九二以刚中之德，当出潜离隐之时，占中此爻，若占者有是德必应是象。

占中九三爻，则“终日乾乾，夕惕若厉，无咎”。因九三过刚不中，本有咎之象。但占者若能终日健而又健，且兢惕忧惧则无咎。其余三爻皆例此。

六十四卦三百八十四爻，凡占中者即有占中之象。

此外，亦有相因而取象者。来氏云：“如革卦九五言‘虎’者，以兑错艮，艮为虎也；上六即以豹言之，豹次于虎，故相因而言豹也。”

另外，象只是相似而已，是仿佛近似而可以想像者。“故其象多是无此事此理而止立其象，如‘金车’、‘玉铉’之类。”金岂可为车？玉岂可为铉？虎尾岂可履？无首岂可比？然则《易》无此事无此理，惟有此象而已。“有象则大小远近精粗，千蹊万径之理，咸寓乎其中，方可弥纶天地。”故来氏曰：“不知其象，《易》不注可也。”

（二）错综说

来氏《六十四卦启蒙》云：“盖天地间万物，独阴独阳不能生成，故必有错；而阴阳循环之理，阳上则阴下，阴上则阳下，故必有综。则错综二字，不论六爻变与不变，皆不能离者也，若无错综，不成《易》矣。”来氏的错综说，盖源于《系辞传》。《系辞上传》云：“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。”这是赞美蓍筮的。参伍以变，是讲揲筮求卦的过程，即大衍筮法分二以象两，挂一以象三（参），揲四以象四时，归扚以象闰，五（伍）岁再闰，故再扚而后挂。四营而成易，十有八变而成卦。故“参伍”的意思是，将各种因素联系起来，经过“参伍”（复杂）变化，交互参用以求卦，重在蓍之变。“参伍”辞语，古人常用。《荀子》说：“窥敌制变，欲伍以参。”《韩非子》说：“省同异之名，以知朋党之分；偶参伍之验，以责陈言之实。”《史记》说：“必参而伍之”，“参伍不失”。《汉书》说：“参伍其贾，以类相准。”总之，古人对“参伍”的用法，是指将各种因素联系起来考查，以便得出符合实际的认识。“错综”一词，其义为上下往来，左右交错，关系错综，十分复杂。“错综其数”，是说大衍筮法对“四十九”这个数，经过上下往来、左右交错的运算，最终得出老阴六、老阳九、少阴八、少阳七，以便立卦，重在筮之数。“错综”一词，古人有将之分为两个词理解的，说“错”是杂而互之，“综”是条而理之。如朱熹在《周易本义》中说：“错者，交而互之，一左一右之谓也；综者，总而挈之，一低一昂之事也。”来知德

解释说：“参伍”、“错综”皆古语。“参伍以变者，此借字，以言蓍之变乃分揲挂扚之形容也。盖十八变之时，或多或寡，或前或后，彼此相杂，有参伍之形容，故以参伍言之。错者，阴阳相对，阳错其阴，阴错其阳也。综即织布帛之综，一上一下者也。”来氏的解释本之朱熹，但朱熹并未将之作为易例，而来氏却将“错综”拓展并创发为他的易例之一。

1. 说“错”

来知德在《易经字义》中说：

错者，阴与阳相对也。父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错。八卦相错，六十四卦皆不外此错也。天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔，有男必有女，所以八卦相错。八卦既相错，所以象即寓于错之中。

这是说，八卦和六十四卦之象，其阴阳爻画皆相反者即为错，如乾错坤、坎错离、咸错损、恒错益、既济错未济等。既然卦画相错，那么相错之卦所取之物象之间也应相互关联，如乾错坤，乾为马，坤即“利牝马之贞”；履卦䷉，其下体兑错艮，艮为虎，故兑也以虎言之；革卦䷰，其上体为兑，九五爻也以虎言之。又如，睽卦䷥，其上九爻辞纯用错卦之象，上体离错坎，坎为豕、为水，故有“见豕负涂”之象；又坎为隐伏，故有“载鬼一车”之象；又坎为雨，故有“遇雨”之象。再如，师卦九二爻辞“王三锡命”，全以错卦取象。师卦䷆错同人䷌，乾在上，王之象；离在下，数为三，三之象；中爻巽，锡命之象。《巽·象》曰：“君子以申命行事。”

此外，尚有以中爻之错取象者。如：

(1)《小畜》

小畜䷈，三至五爻约象为离，其错卦为坎，坎为水、为雨，故卦辞云：“密云不雨。”六四爻辞“血去惕出”。坎为血，故有血象；“血去”者，去其体之见伤也。又坎为加忧，故有惕象；“惕出”者，出其

心之见惧也。“去”、“出”皆以变爻言。

(2)《艮》

艮䷳，二至四爻互体坎，九三爻辞有“厉薰心”句。坎水岂能薰心？因坎错离，离为火，故有薰心象。薰者，火上冒也；“薰心”者，心火上冒，躁动不安也。六二爻辞“其心不快”，《说卦》坎为心病、为耳痛，故有“其心不快”象。以上二例，皆以中爻之错卦取象。

2. 说“综”

来知德在《易经字义》中说：

综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。

……八卦既相综，所以象即寓于综之中。

综即唐孔颖达所说的覆卦。其中，乾、坤、坎、离、大过、颐、中孚、小过八个卦无综，因为这八卦颠之倒之仍是其自身。照来氏“综”之易例，有正综、杂综之分。

(1)正综

所谓正综即四正卦乾坤坎离与四正综，四隅卦震艮巽兑与四隅综。如乾初爻变为姤䷫，坤逆行五爻变为夬，夬与姤相综^姤；乾二爻变为遁䷠，坤逆行四爻变为大壮，遁与大壮相综^{大壮}；准此，否与泰综，观与临综，剥与复综，此即乾坤之正综。再如震初爻变为豫䷏，艮逆行上爻变为谦，豫与谦相综^谦；震初、二爻变为解䷧，艮逆行上、五爻变为蹇，解与蹇相综^蹇；震初、二、三爻变为恒䷟，艮逆行上、五、四爻变为咸，恒与咸相综^咸；震初至四爻变为升䷭，艮逆行上至三爻变为萃，升与萃相综^萃。此即四隅卦之综。

(2)杂综

所谓杂综即八宫卦所属尾二卦，汉京房称之为游魂、归魂者。

如乾宫之晋、大有，坤宫之需、比，坎宫之明夷、师，离宫之颂、同人，震宫的随，巽宫的蛊，艮宫的渐，兑宫的归妹。因四隅卦的游魂卦中孚、颐、大过、小过有错无综，故杂综只有十二卦。

(3) 爻综


正综和杂综属于卦综，另外尚有爻象相综，此可称为爻综。来氏云：

八卦通是初与五综，二与四综，三与上综，虽一定之数不容安排，然阳顺行，而阴逆行与之相综。

这是说，乾初爻变姤，坤逆行五爻变夬，夬与姤相综，此即称初与五综。乾二爻变为遁，坤逆行四爻变为大壮，遁与大壮相综，此即称二与四综。乾三爻变为否，坤逆行上体变即四、五上变为泰，此即称三与上综。来氏还举屯、蒙与履、小畜为例予以说明之。如屯䷂上坎下震，其覆则为蒙䷃上艮下坎。屯之大象云：“云雷屯”，蒙之大象则云：“山下出泉”，表明两卦之象乃相互倒转，即屯卦的下体倒转为蒙卦的上体，在屯则为震雷，在蒙则为艮山。由于卦象倒转，故卦名亦不同。坎二爻变为屯，离四爻变为蒙，此即二与四综。

再如，小畜与履综，小畜䷈倒转即为履䷉，然在小畜为巽风（上体），倒转则成兑泽（履下体）。巽初爻变为小畜（巽一世），艮五爻变为履（艮五世），此即初与五综。


另外，还有初上综、二五综、三四综者。如无妄卦，此卦综大畜，二卦同体^巽䷌。《无妄·彖》云：“刚自外来而为主于内。”是说大畜上卦之艮，来居无妄下卦而为震，震性动，又自外来而作主于内，故其《大象》说：“天下雷行，物与无妄。”此两卦即为初、上相综。又如噬嗑卦，此卦综贲，二卦同体^巽䷔。《噬嗑·彖》云：“柔得中而上行。”是说贲六二为柔居中，倒转则为噬嗑上卦之六五爻。因六五阴柔得中又居尊位，故卦辞曰：“利用狱”，《大象》则曰：“先王以明

罚救法”。此两卦即为二、五相综。再如姤卦，此卦综夬，二卦同体 。姤九三云：“臀无肤，其行次且。”姤之九三与夬之九四相综，倒转即为夬之九四，故夬九四亦云：“臀无肤，其行次且。”此两卦即为三、四相综。


由上可知，两卦相综即是两卦互覆，互覆之卦必然是初与上、二与五、三与四相综，此亦是“一定之数不容安排”者。

来氏的“相综”说，是用以说明在卦辞或爻辞中经常出现重复现象，究其原因，盖由于卦象或爻象相综的缘故。譬如：


(1) 蒙与屯

蒙与屯相综，即  两卦互覆。就爻象言，蒙之六三覆则为屯之六四，蒙六三云：“勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。”象曰：“勿用取女，行不顺也。”因为该女子行为不端，故勿取（娶）之，六三失位，所以说“行不顺”。如将蒙倒转，则蒙六三成为屯六四，屯六四曰：“乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。”象曰：“求而往，明也。”这是去求婚，光明正大的事。因六四当位，故吉利。

(2) 益与损

益综损，两卦互覆为用 。益倒转，其六二爻即为损之六五爻。益六二曰：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。”损六五曰：“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。”因二、五相综，故所系爻辞亦同。

(3) 丰与旅

丰与旅相综，丰倒转即为旅 。《丰·象传》云：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”这是说，震为雷，离为电，雷电皆至是丰卦象，君子据此以断狱用刑。因丰综旅，故旅卦的《象传》亦曰：“君子以明慎用刑而不留狱。”

(4) 噬嗑与贲

噬嗑综贲，两卦倒转为用，综为一卦[䷔]。噬嗑卦辞云：“利用狱。”《象》曰：“雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。”因噬嗑与贲相综，故贲的《象传》亦曰：“君子以明庶政，无敢折狱。”

总之，来氏企图以其创发的相综说，来解释《周易》中卦辞、爻辞出现重复现象的原因。

3. 说错综根据

值得人们关注的是，来知德在论述其易学体例时，着重阐明了阴阳变易的法则，即阴阳之理即对待即流行。他在训释《周易》书名时，开宗明义，说“易”字有二义，一为交易，二为变易。“交易以对待言，如天气下降以交于地，地气上腾以交于天也。变易以流行言，如阳极则变阴，阴极则变阳也。”^①阴阳之理，一对一待（对待），一往一来（流行），循环不已，运动不息，万物生4生，其德日新。他的“对待”、“流行”观，不仅为错综说提供了理论根据，也为其整个易学思想奠定了哲学基础。

（1）错即对待

来知德在注《说卦传》“天地定位”章时云：

相错者，阳与阴相对待，一阴对一阳，二阴对二阳，三阴对三阳也。故一与八错，二与七错，三与六错，四与五错。八卦不相错，则阴阳不相对待，非易矣。

相错即对待，对待即对立，亦即是两。对立的双方互为依存，无此即无彼。即是说，一方不存在，他方也不会存在。为此，来氏用邵雍的八卦数予以说明。邵雍的八卦数是：乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。一与八错也就是乾与坤错，亦即三阳对三阴。二与七错也就是兑与艮错，亦即二阳对二阴。三与六错也就

^① 《周易上经》“易”字注。

是离与坎错,亦即二阳对二阴(或一阴对一阳)。四与五错,也就是震与巽错,亦即一阳对一阴(或二阴对二阳)。所谓八卦相错,是就伏羲八卦方位言。按伏羲八卦方位图,乾南坤北,离东坎西,兑东南艮西北,巽西南震东北。乾一兑二离三震四为顺数(左旋),巽五坎六艮七坤八为逆数(右旋),所以《说卦》云:“数往者顺,知来者逆。”往即顺数,来为逆数。由于八卦相错,故巽居西南与居东北之震相对待,其位置次于乾左而不次于震后。所以来氏说“逆数方得相错”。其《伏羲八卦方位图》之“说明”云:

此伏羲之易也,易之数也,对待不移者也。故伏羲圆图皆相错,以其对待也。

所以《来瞿唐先生圆图》归结说:“对待者数。”对待是体,是“万物之宗,万有之本也”^①,故曰:

溟漠之间,兆朕之先,数之原也。有仪有象,判一而两,数之分也。日月星辰垂于上,山岳川泽奠于下,数之著也。四时迭运而不穷,五气以序而流通,数之化也。圣人继世,经天纬地,立兹人极,称物平施,数之教也。^②

由此,来氏注《说卦》“雷以动之,风以散之”章时,进一步陈述了八卦相错所彻显的生物成物之功。他说:

八卦对待,生物之功,故终之以乾坤。乾坤始交而为震巽,震巽相错,动则物萌,散则物解,此言生物之功也。中交而为坎离,坎离相错,润则物滋,暄则物舒,此言长物之功也。终交而为艮兑,艮兑相错,止则物成,说则物遂,此言成物之功也。若乾则为造物之主,而于物无所不统;坤则为养物之府,而于物无所不容;六子不过各分一职以听命耳。

① 《造化象数体用图》。

② 《九九方数图》。

这是说，乾坤始交而为震巽，即乾初交坤初而为震，坤初交乾初而为巽。震错巽，即四与五错。震雷动则物萌，巽风散则物解，是物生的表现，故云“雷以动之，风以散之”，乃言生物之功。乾中交坤而为坎，坤中交乾而为离。离坎相错，即三与六错。坎水润物则物滋，离日照物则物舒，此言长物之功。乾坤终交则为艮兑，兑艮亦相错，亦即二与七错。兑悦则物遂，艮止则物成，此言成物之功。万物生长收藏，生生不已，盖因八卦相错。所以来氏概括说：

天地造化之理，独阴独阳不能生成。故有刚必有柔，有男必有女，所以八卦相错。八卦既相错，所以象即离于错之中。^①宇宙万物，无独必有偶。相错即对待，表示天地、刚柔和男女既对立又相交，此乃阴阳对待的永恒法则。

（2）综即流行

来氏云：

综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。……盖易以道阴阳，阴阳之理流行不常，原非死物胶固一定者，故颠之倒之可上可下者，以其流行不常耳。^②

相综即流行，流行即交感、转化，亦即相互渗透，如阳极则变阴，阴极则变阳也。此即对待的统一。所谓流行不常是就文王八卦方位言。按《文王八卦方位图》，离南坎北，震东兑西，巽东南乾西北，坤西南艮东北。其卦序为：震巽离坤兑乾坎艮。对《文王八卦方位图》，来氏说明云：

此文王之易也，易之气也，流行不已者也。自震而离而兑而坎，春夏秋冬一气而已。故文王序卦一上一下相综者，以其流行而不已也。

① 《易经字义·错》。

② 《易经字义·综》。

故《来瞿唐先生圆图》归结说：“流行者气。”宇宙万物由对待而现体，由流行而发用。“盖有对待，其气运必流行而不已；有流行，其象数必对待而不移。”所以来氏注《说卦》“帝出乎震”章，进一步阐明了八卦流行的顺序及其生物、成物之功。他说：

虽八卦震巽离坤兑乾坎艮之序，实春夏秋冬五行循环流行之序也。盖震巽属木，木生火，故离次之。离火生土，故坤次之。坤土生金，故兑乾次之。金生水，故坎次之。水非土亦不能生木，故艮次之。水土又生木火，此自然之序也。

来氏用八卦与五行相配以及五行相生的关系，以疏解文王卦序，并认为此卦序既是阴阳之气流行的过程，也是万物生成的过程，故曰：

春三月，物尚有不出土者，或有未开花叶者，彼此不得相见。至五月，物皆畅茂，彼此皆相见，故曰万物皆相见。夏秋之交，万物养之于土，皆得向实，然皆阳以委役之，故曰致役乎坤。至正秋，阳所生之物皆成实矣，故说。至戌亥之月，阳剥矣，故与阴相战于乾之方。至子月，万物已归矣，休息慰劳于子之中，故劳。至冬春之交，万物已终矣，然一阳复生，故又成其始。

大自然的主宰让万物萌发于震，震位居东方，当春分时刻。絜齐于巽，巽位居东南，当立夏时刻。相会于离，离位居南方。获益于坤，坤位居西南。成熟于兑，兑位居西方，当秋分时刻。战斗于乾，阳极变阴，乾位居西北，当立冬时刻。劳乎坎，因生、长、收、藏、战而疲劳，当归入休整慰劳，但水性长流，劳而不息，利万物而不争。成乎艮，艮位居东北。成即成终成始也。旧的生命终了，新的生命开始，新陈代谢，终始相续。四季相代，消息盈虚，阴阳之气，流行不已，此即相综之理。故来氏归结曰：“流行者气。”

(3) 错综不离

来氏在对比分析了伏羲八卦方位与文王八卦方位后,进一步论述了对待和流行之间亦即错和综之间的关系。他说:

以文王之卦图言之,雷之动、风之挠、火之燥、泽之说、水之润、艮之终始,其流行,万物固极其盛矣。然必有伏羲之对待,水火相济,雷风不相悖,山泽通气,然后阳变阴化有以运其神,妙万物而生成之也。若止于言流行而无对待,则男女不相配,刚柔不相摩,独阴不生,独阳不成,安能行鬼神成变化,而动之、挠之、燥之、说之、润之以终始万物哉!①

这是说,对待和流行,相辅相成。譬如,天地、山泽、雷风、水火,由于对待、相错,方有相济相生,相交相通,从而才有阳变阴化,以其神妙之功生成万物。如果只有流行而无对待,则男女不相配,刚柔不相摩,对立的双方不交感,万物也就不可能生成了。因此,他于《文王八卦方位图》之“说明”云:

盖有对待,其气运必流行而不已。有流行,其象数必对待而不移。故男女相待,其气必相摩荡。若不相摩荡,则男女乃死物矣。此处安得有先后?故不分先天后天。

先后天说,由陈抟递传至邵雍,邵雍以伏羲八卦为先天之学,以文王八卦为后天之学。来知德不同意先后天说,他于《先天六十四卦圆图》“说明”云:

或问:《易》有先天,何也?曰:先天不可说也,有说非先天也。……先天不可图也,不可图而不图。②

朱熹的《本义》亦采邵雍的先后天说,但于“帝出乎震”章云:“所推卦位之说多未详者”,于“神也者”章云:“其位序之说未详其义”。所以来氏批评朱熹说:

① 《说卦》“神也者妙万物而为言者”章注。

② 《周易集注》末卷。

先儒不知对待流行，而倡为先天后天之说。所以《本义》于此二节皆云未详。殊不知二图分不得先后。譬如，天之与地，对待也；二气交感，生成万物者，流行也。天地有先后哉？男之与女，对待也；二气交感，生成男女者，流行也。男女有先后哉？

对待和流行，不可废一，亦不分先后。比如天与地，男与女，岂可分先后？有对待，即有流行；有流行，即有对待存焉。对待和流行不分离，二者乃体用关系。阴阳相错为体，阴阳流行为用。其注《系辞上传》“是故刚柔相摩，八卦相荡”云：

摩荡者，两仪配对，气通乎间，交感相摩荡也。惟两间之气交感摩荡，而后生育不穷。得阳气之健者为男，得阴气之顺者为女。然成男虽属乾道，而男女所受之气皆乾以始之；成女虽属坤道，而男女所生之形皆坤以成之。分之则乾男而坤女，合之则乾施而坤终。此造化一气流行之妙，两在不可测者也。

所谓“两仪配对”即对待，“气通乎间”即流行。由于天与地对，天地之间才有阴阳二气的对立统一，从而生成万物。由此，来氏认为，八卦和六十四卦的错综之理，不过是《周易》对天地阴阳之理即对待即流行法则的模写。不仅卦象有对待和流行；而且整个物质世界都处于永恒的对待和流行之中。天地对待为体，阴阳流行为用。宇宙万物，消息盈虚，生死存亡，循环不已，此即是错综的根据。

（三）爻变说

1. 爻变体例

来知德在《易经字义》中说：

变者，阳变阴，阴变阳也。如乾卦初变即为姤，是就于本

卦变之。……卦变玄之又玄，妙之又妙。盖爻一动即变。如渐卦九三以三为夫，以坎中满为妇孕，及三爻一变，则阳死成坤，离绝夫位，故有妇征不复之象。既成坤，则并坎中满通不见矣，故有妇孕不育之象。

这是说，《周易》经传中说的变，系指一爻之变，非指卦变，而且是就于本卦变之。如：

(1) 乾之爻变

乾卦初爻变，则为姤。乾卦二爻变，则为同人。乾卦五爻变，则为大有。所谓变，系指阳爻变为阴爻，阴爻则变为阳爻，与汉宋诸儒所说的卦变不同。

(2) 渐之爻变

渐䷴，上巽下艮，中爻为坎，坎中满，有妇孕之象。九三为阳爻居于阳位，取象丈夫。及至九三爻变，则成观卦䷓，下体由艮变为坤，艮为少男，九三为丈夫，阳变阴，表示阳死，离去夫位，所以爻辞说“夫征不复”，丈夫出征没有回来。下体成坤，互体坎象消失，坎中满亦不见矣，所以爻辞又说“妇孕不育”，妻子怀了孕但不敢把孩子生下来。这即是以爻变说来解释爻辞中说的物象的变化。

(3) 归妹之爻变

归妹䷵，上震下兑，与渐相综。二、三、四互体离，离为日。三、四、五互体坎，坎为月。九四变则成䷒临，上体由震变为坤，中爻离，坎不见。九四爻辞曰：“归妹愆期，迟归有时。”愆，过也。愆期，即过期，指女子已过出嫁的日期。九四无正应且不当位。若依象论，中爻坎月离日，日期之象，四爻变则成坤，日月不见，故称“愆期”。此卦上震为春，中爻离为夏，下兑为秋，中爻坎为冬，春夏秋冬四时循环，总有出嫁的好时日，故云“迟归有时”。

2. 爻变根据

来知德的爻变说，不同于汉虞翻的卦变说。虞翻的卦变说，是

对汉代卦变理论的融会和总结，是虞氏在吸取孟喜的“十二辟卦”、焦延寿的“六十四卦变占”、京房的“八宫卦变”、郑玄的“爻辰说”、荀爽“升降说”以及魏伯阳的“坎离匡廓”图的基础上所创立的一套自成体系的卦变理论。主要内容有二，一为乾坤生六子，二为十二辟卦生其余五十二别卦。来氏的爻变说，也不同于宋朱熹的卦变说。朱熹的卦变说，是对汉唐卦变说的继承与修正。朱熹说：“彖传或以卦变为说，今作此图以明之。盖易中之一义，非画卦作易之本旨也。凡一阴一阳之卦各六，皆自复、姤而来；凡二阴二阳之卦各十有五，皆自临、遁而来；凡三阴三阳之卦各二十，皆自泰、否而来；凡四阴四阳之卦各十有五，皆自大壮、观而来；凡五阴五阳之卦各六，皆自夬、剥而来。”来氏批评朱熹说：“宋儒不知文王《序卦》，如屯蒙相综之卦本是一卦，向上成一卦，向下成一卦。如讼之‘刚来而得中’，乃卦综也，非卦变也，以为自遁卦变来，非矣。”因为朱熹在《周易本义》讼卦本义中有这样的话，讼“于卦变自遁而来，为刚来居二而当下卦之中”，来氏的批评显然是针对朱熹的。

不难看出，汉宋人的卦变说是讲卦自为变，即六十四卦的卦象，体现出一套有规律、有系统、有条理、有范式的变化规则，也是对事物自身变化理论的具体运用。而来氏的爻变说，则是讲卦中某爻的变动，即阳爻变阴爻，阴爻变阳爻，盖爻一动即变。来氏是明代象学派的代表，他所创制的爻变体例，就是用来诠释爻辞所说的物象的变化的。

(四) 中爻说

《系辞下传》曰：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。”还说：“二与四，同功而异位。”“三与五，同功而异位。”来氏据此并吸取了前人的睿智，创发了中爻体例。他在《易经字义》中说：

中爻者，二三四五所合之卦也。《系辞》第九章孔子言甚

详矣。……中爻者，阴阳内外相连属也。周公作爻辞，不过此错、综、变、中爻四者而已。如离卦居三，同人曰“三岁”，未济曰“三年”，既济曰“三年”，明夷曰“三日”，皆以本卦三言也。若坎之“三岁”，困之“三岁”，解之“三品”，皆以离之错也。渐之“三岁”，巽之“三品”，皆以中爻合离也。丰之“三岁”，以上六变而为离也。即离而诸爻用四者可知矣。

1. 中爻名义

所谓中爻，指初爻与上爻之间的二至五爻，因其居于六爻卦画的中间，故称中爻。中爻可以构成互体、形成互象，故易学家在诠释《周易》或术家在占筮时常运用互体。一般认为，互体之说春秋时期已经存在。《左传》庄公二十二年载：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋，曰‘……风为土于天上，山也’。”在观和否的卦象中并无艮山之象，而观三至五互成艮山，否二至四互成艮山。杜预注云：“自二至四有艮象，艮为山是也。”显然，此处是就之卦否而言。另外，人们认为《易传》中亦言互体，如《系辞下传》说：“杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”，“二与四同功而异位”，“三与五同功而异位”。《彖传》中亦运用互体解卦。汉人解《易》多用互体，如焦贛的《易林》、京房的《易传》和郑玄、荀爽、虞翻的《周易注》，尤以虞翻为著。唐宋易家也讲互体，如孔颖达云：“二至四、三至五，两体交互各成一卦，先儒谓之互体。”^①王应麟指出：“凡卦爻，二至四，三至五，两体交，各成一卦，是谓一卦含四卦。”^②朱熹虽未明言互体，但他的《周易本义》却在运用互体释义，如注《大壮》“六五，丧羊于易，无悔”云：“卦体似兑，有羊象焉。”因大壮䷡卦，上震下乾，并无兑羊之象，只有三至五互兑，方有兑羊之

① 《春秋左传正义》卷九。

② 《郑康成易注序》。

象。

来氏于此不称互体，而是依据《系辞》，创制“中爻”体例，并为之疏解卦辞和爻辞。

2. 中爻易例

在《周易集注》中，来氏以中爻体例释《易》者，俯拾即是。

(1)《六十四卦启蒙》

来氏在《易学六十四卦启蒙》中，对各卦的“六爻变”皆列有中爻体例。如蛊卦，初爻变乾，中爻下兑上震；二爻变艮，中爻下坎上震；三爻变坎，中爻下震上坤；四爻变离，中爻下乾上兑；五爻变巽，中爻下兑上离；六爻变坤，中爻下兑上震。

(2)解易举例

例一，屯六二：“屯如，遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。”来氏云：此“女子”指六二。贞者，正也。不字者，不字于初也。乃字者，乃字于五也。中爻艮止，不字之象也。中爻坤土，土数成于十，十之象也。“六三：即鹿无虞，惟入于林中。君子几不如舍，往吝。”来注云：“鹿”当作麓为是。中爻艮为山，山足曰“麓”。三居中爻艮之足，麓之象也。

例二，讼䷅，“九二：不克讼，归而逋。其邑人三百户，无眚。”来疏曰：“中爻为离，坎错离，离居三，三百之象也。”“九四：不克讼，复即命，渝安贞，吉。”来注云：中爻巽，四变亦为巽，命之象也。渝，变也。四变中爻为震，变动之象也。

例三，同人䷌，“九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”来注曰：中爻巽为人，亦伏之象也。莽，草也，中爻巽为阴木，草之象也。中爻巽为股，三变为震足，股足齐动，升之象也。巽为高，高之象也。三变中爻艮，陵之象也。离居三，三之象也。“九五：同人先号咷而后笑。大师克相遇。”来注云：先号咷后笑者，本卦六爻未变，离错坎为加忧，九五隔于三四，故忧而号咷；

及九五变，则中爻为兑悦，故后笑。旅䷷“先笑后号咷”者，本卦未变，中爻兑悦，故先笑；及上九变，则兑悦体震动成小过，灾眚之凶矣，故后号咷。必用大师者，三伏莽，四乘墉，非大师岂能克？此爻变离，中爻错震，戈兵震动，师之象也。

例四，渐䷴，“九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕。终莫之胜，吉。”来注云：此爻变艮为山，陵之象也。妇指二，中爻为离中虚，空腹，不孕之象也。离居三，三岁之象也。二四（中爻）为坎，坎中满，故曰孕。三五（中爻）中虚，故曰不孕。“上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。”来注曰：陆即三爻之陆。中爻水在山上，故自干而陆。此爻变坎，又水在山上，故又有鸿渐于陆之象。

例五，巽䷸，“六四：悔亡，田获三品。”来注云：中爻离为戈兵，巽错震，戈兵震动，田之象也。离居三，三品之象也。三品者，初巽为鸡，二兑为羊，三离为雉也。“上九：巽在床下，丧其资斧，贞凶。”来氏云：本卦巽木综兑金，又中爻兑金，斧之象也。又中爻离为戈兵，亦斧之象也。巽近市利三倍，本有其资，此爻变坎为盗，则丧其资矣。

由上述中爻解易之例可以看出，来氏的中爻说涵盖四种情况，即：（一）本卦之中爻互体，如例一；（二）爻变之中爻互体，如例二；（三）中爻相错之互体，如例三；（四）中爻相综之互体，如例五。就形式言，是用卦中二三四五所谓中爻所合之卦；就内容言，则是以二四互体、三五约象诠释卦爻辞的意义。

在《易经字义》中，来氏还以离卦为例，对中爻体例予以说明。但其中三种情况是不合中爻体例的，只是说明卦爻辞中何以出现“三”。因为按伏羲先天八卦次序乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八言，离卦位居三，故卦爻辞中凡言三者，均与离有关。如《同人》九三“三岁不兴”、《明夷》初九“三日不食”、《既济》九三“三年克之”、《未济》九四“三年有赏于大国”，此类皆以本卦“三”

言也。若《坎》上六“三岁不得”、《困》初六“三岁不覿”、《解》“田获三狐”，此类皆以坎错离言也。又《丰》上六“三岁不覿”，此类则是以爻变后成离言也。只有《渐》九五“三岁不孕”、《巽》六四“田获三品”合于中爻体例，即《渐》三五互体离，《巽》三五亦互体离，故亦言三也。

来氏在《易学六十四卦启蒙》中，对其易学体例归结说：

以象失其传也，故先之以象，此则六爻大象也。伏羲之卦主于错，文王之卦主于综，故次之以错综。文王周公系辞，皆不遗中爻，至孔子始发明之，故次之以中爻。……六爻变后，犹有错综中爻，何也？盖天地间万物，独阴独阳不能生成，故必有错；而阴阳循环之理，阳上则阴下，阴上则阳下，故必有综；若无错综，不成易矣。故六爻变后，复注错综。而中爻者，亦阴阳也，故继之。

据此，来知德于万历丁酉（1597年）秋八月特制一《易学六十四卦启蒙图》，按文王《序卦》六十四卦的顺序，对每一卦的卦象、错卦、综卦、中爻、同体、情性、爻变及爻变之后的错综、中爻，均一一标明。如屯卦，其象为䷂，其错为鼎䷱，其综为蒙䷃，其中爻二四合坤错乾，三五合艮错兑综震，同体十四卦（即二阳四阴之卦），情刚性刚、情险性动，六爻变（初变坤、二变兑、三变离、四变兑、五变坤、六变巽）。因六爻变后的错综、中爻等比较复杂，现补以卦象并制成图式如下：

屯䷂	二阳四阴之卦 属坎	
象	䷂	
错	鼎䷱	伏羲圆图
综	蒙䷃ 正综	文王《序卦》

(续表)

中爻 二四合坤错乾		三五合艮错兑综震《系辞》	
同体 观晋○萃蹇小过○蒙○震解升○颐○坎明夷艮○临 十四卦同体			
情性 情刚性刚 情险性动			
六爻变			
初爻变坤错乾	成 比䷇错大有综师	中爻下坤上艮	地位
二爻变兑错艮综巽	成 节䷻错旅综涣	中爻下震上艮	地位
三爻变离错坎	成既济䷾错未济综未济	中爻下坎上离	人位
四爻变兑错艮综巽	成 随䷐错蛊综蛊	中爻下艮上巽	人位
五爻变坤错乾	成 复䷗错姤综剥	中爻下坤上坤	天位
六爻变巽错震综兑	成 益䷩错恒综损	中爻下坤上艮	天位

案:此图式屯䷂,下震上坎,为二阳四阴之卦,属坎。错鼎,综蒙(正综)。中爻二四合坤即二四互体为坤,坤错乾;三五合艮即三五爻互体为艮,艮错兑综震。同体即二阳四阴之卦,除屯外,尚有十四卦。情性,情刚指上体坎为阳卦,性刚指下体震为阳卦;情险指上体坎情险,性动指下体震性动。六爻变是说,屯初爻变其下体为坤,坤错乾。屯初变成比䷇,比错大有,比综师。比之中爻二四互坤,三五互艮,故称下坤上艮。按三极之道说,此爻居于地位。其他五爻的变化,皆如此爻例。

照来氏之易学理路,六爻变后,仍有错综及中爻,这是因为只有阴阳对待方可品物流行。若有阴而无阳,则不能资始,有阳而无阴,则不能资生。阴阳对待,必有错;阴阳循环,必有综;六位时成,必有中爻。于是,他制作了诸如《伏羲文王错综图》、《八卦变六十四卦图》、《八卦所属自相错图》、《八卦六爻变自相错图》、《八卦次序自相综图》、《易学六十四卦启蒙图》等等。特别是《易学六十四

卦启蒙》，来氏认为：“四圣千古不传之秘，尽泄于此。学者能于此而熟玩之，则辞、变、象、占犁然明白，四圣之易不在四圣而在于我矣。”即他的《易学六十四卦启蒙》揭开了四圣千古不传之秘，人们若能熟玩之，则“辞、变、象、占四焉”的圣人之道，就会掌握在自己手中，所谓在我不在圣人。

三 象数理占通释

《周易》的体系，包含四大要素，即象、数、理、占，其符号系统将四者紧密联系起来，使四者一体化了。《系辞》云：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。^①

所谓“以言者尚其辞”，即明理；“以动者尚其变”，即运数；“以制器者尚其象”，即取象；“以卜筮者尚其占”，即占断。《易》之为道，不过“明理”、“运数”、“取象”、“占断”而已。此可简称为辞、变、象、占，亦即理、数、象、占四大要素。来氏对《周易》的四大要素及其相互之间的关联进行了详尽的诠释。

(一) 释象

卦画、易符具有表象功能，这是不言而喻的。然而，易象却并非事物的本貌，“乃事理彷彿近似而可以想像者也，非造化之贞体也”^②。因此，卦象不过是对天地万物之形象及其变化过程的模写。所谓“模写”，即卦画符号具有容纳和贮存思维内容的功能，犹如一

① 《系辞上传》。

② 《系辞下传》注。

幅令人深思的图画。《系辞下传》曰：

《易》者，象也。象也者，像也。

来氏注云：“易卦者，写万物之形象之谓也。舍象不可以言《易》矣。‘象也者，像也。’假象以寓理，乃事理彷彿近似而可以想像者也，非造化之贞体也。”“是故，伏羲之《易》惟像其理而近似之耳。至于文王有《彖》以言其材，周公有《爻》以效其动……而要之，皆据其象而已，故舍象不可以言《易》也。若学《易》者不观其象，乃曰得意在忘象，得象在忘言，正告子所谓不得于言勿求于心者也。”这儿，来氏批评了王弼的扫象说，认为自王弼扫象以后，象之旨遂尘埋于后世，“四圣之易，如长夜者二千余年，不其可长叹也哉！”^①于是，来氏以发明四圣之易的微言秘旨为己任，创立了取象、错综、中爻、爻变诸说，而以取象说为核心，成为明代象学派的著名代表。

来知德诠释易象有两大特色，一为自然说，二为模写说。

1. 自然说

按来氏对象的疏解，其涵义非常广泛，不特天地雷风水火山泽之象，凡天地所有之象无不具涵其中。“大而天地，小而万物，精及无形，粗及有象，悉包括于其中。”^②所谓“精及无形”，即将事物之德性亦归之于所取物象之中。德者阴阳之理，性者阴阳之性。伏羲氏仰观俯察，近取远取，画一奇以象阳，画一偶以象阴，以通神明之德，以类万物之情，就是将事物的德情（性）也包括在象之中。

他解《系辞上传》“天尊地卑，乾坤定矣”、“在天成象，在地成形”一节云：

象者，日月星辰之属。形者，山川动植之属。两间形象，其中有往有来，有隐有见，有荣有枯，有生有死，千变万化。

① 《周易集注·原序》。

② 《系辞上传》注。

天地万物，一对一待，《易》之象也。盖未画《易》之前，一部《易经》已列于两间，故“天尊地卑”，未有《易》卦之乾坤，而乾坤已定矣。“卑高以陈”，未有《易》卦之贵贱，而贵贱已位矣。“动静有常”，未有《易》卦之刚柔，而刚柔已断矣。“方以类聚，物以群分”，未有《易》卦之吉凶，而吉凶已生矣。“在天成象，在地成形”，未有《易》卦之变化，而变化已见矣。

这是说，天地万物之形象及其变化过程是客观自在的，来氏把它称之为画前之易，即未有《周易》卦画之前，先有此《易》，“此画前之易，与卦爻不相干”^①。我们可以称之为先天自然之易或自在之易。圣人所作之易，是依据自然之易而来。如先有自然的、客观自在的尊卑、高下、动静、类群等形象，方有《易经》的卦象以像之。先有自然的、客观自在的往来、隐见、荣枯、生死等变化，方有卦爻的阳极变阴、阴极变阳的千变万化。来氏的画前之易说，并非他的独创。自汉魏唐宋以来，不少易家主张此说，但均不及来氏对此表述得这样清楚、明确。

2. 模写说

来氏诠释易象的另一突出特色，是其模写说。模写概念并非来氏发明，而是由明初理学家薛瑄提出的。薛氏云：“圣人作《易》，因阴阳之实体，为卦爻之法象，是则卦爻之法象，无非模写天地阴阳之实体而已。”^②又说：“天地间阴阳是自然之易，卦爻奇偶不过模写阴阳之象而已。”^③蔡清的《易经蒙引》继承了薛瑄的“模写”说，同时又提出“影子”说以解释画前之易与圣人之《易》的关系，认为后者不过是前者的影子而已。来氏承袭了薛瑄和蔡清的“模写”

① 《系辞上传》注。

② 《读书续录》卷一。

③ 《读书续录》卷四。

说,并做了进一步的发挥。

来氏云:“圣人之《易》,不过模写其象数而已,非有心安排也。”①“《易》卦者,写万物之形象之谓也。……非造化之贞体也。”②这是说,圣人之《易》是对画前之易、自在之易或自有之易的模写、复制,并再现了画前之易。画前之易是客体的自有,圣人之《易》是思维的创造,二者显然有别。因此,他说:“《易》不过模写乾坤之理。《易》道之广大,其原盖出于此。”③这是说,《易》道所以广大悉备,不仅包括天地万物之形象,而且包括天地万物之理即乾坤之理。所谓乾坤之理,亦即天地万物之情性,也就是天地万物的特性、规律等。可见其模写说,不单指模写物象,还涵盖模写物理,因为事物的外在形象与其内在质性,一般说来是不相分离的。

由此足见,模写说虽未直接谈及人类认识的问题,但客观上却揭示了人类认识的特点。即是说,客观事物及现象(薛瑄称“实体”,蔡清称“自有之物”,来氏称“贞体”)作用于人的感官,从而使人以观念的形式对客观存在的事物及其特性予以模写和复制,使之再现。可见,客观事物及现象是模写的原型。没有自然存在的客观事物即画前之易,何来模写(即圣人之《易》)?同样,没有主体又何能模写?模写本身是主体的创造,但它具有坚实的基础。因此,模写是主体与客体的统一,是认识与自有之物的符合。这是“模写说”对人类认识史的一大贡献。

(二)释数

《系辞上传》云:“极其数,遂定天下之象。”这是说,将蓍草按照

① 《系辞上传》注。

② 同上。

③ 同上。

一定程序进行排列组合,以便确定卦象。没有运数的步骤,就不会出现卦画,形成卦爻象。数和物象的关系,理应物象在先,数字在后。《左传》僖公十五年,晋韩简对晋惠公说:“物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”可见,数字是依物象而立的,故而才有“物→象→数”的公式。数虽依象立,但数本身不是象。

来氏对数的诠释可分为三类,一为天地之数,二为揲蓍之数,三为理则之数。

1. 天地之数

天地之数即自然数,亦即一至十之数。来氏注“天一地二,天三地四”至“天九地十”云:

伏羲龙马负图有一至十之数。人知河图之数而不知天地之数,人知天地之数而不知何者属天何者属地。……天阳,其数奇,故一三五七九属天。地阴,其数偶,故二四六八十属地。此以天地之数为天地阴阳的规定性,认为天数和地数是隶属于天和地的。其注“天数五,地数五,五位相得而各相合。天数二十有五,地数三十”云:

天数五者,一三五七九,其位有五也。地数五者,二四六八十,其位有五也。相得者,一对二,三对四,六对七,八对九,五与十对乎中央,如宾主对待相得也。有合者,一与六居北,二与七居南,三与八居东,四与九居西,五与十居中央,皆奇偶同居,如夫妇之阴阳配合也。二十有五者,一三五七九奇之所积也。三十者,二四六八十偶之所积也。

并认为,一至五居于图之内为生数,六至十居于图之外为成数。何以为生数成数?《河图》一六居北为水,故水生于一而成于六,故一为生数,六为成数。二七居南为火,三八居东为木,四九居西为金,五十居中央为土,皆与一六同。生者乃成之端倪,成者即生之结果。来氏此论可备一说,但对生数、成数的界定,并非达诂。其实,

生和成是事物发展的两个阶段，生数从一到五为止，一切数从之而生，故称生数。六至十从生数发展而来，即一与五之和为六，二与五之和为七，三与五之和直至五与五之和，故称成数。一至五为五行之数，六至十为五行之偶（即一六相偶、二七相偶以至五十相偶）。

2. 揲蓍之数

揲蓍之数又称大衍之数。来氏注“大衍之数”云：“演与衍同，言广天地之数也。大衍之数五十者，蓍五十茎，故曰五十也。其用四十有九者，演数之法，必除其一，方筮之初，右手取其一策反于桡中是也。”其注“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四”云：“策者，乾坤老阳老阴过揲之策数也。乾九坤六，以四营之，乾则四九三十六，坤则四六二十四。乾每一爻得三十六，则六爻得二百一十有六矣。坤每一爻得二十四，则六爻得百四十有四矣。当期之数者，当一年之数也。若以乾坤之策三百八十四爻总论之，阳爻百九十二，每一爻三十六，得六千九百一十二策；阴爻百九十二，每一爻二十四，得四千六百八策。合之万有一千五百二十，当万物之数也。”其注《说卦传》“参天两地而倚数”云：

参之者，三之也，天一天三天五之三位也。两之者，二之也，地二地四之二位也。倚者，依也。天一依天三、天三依天五而为九，地二依地四而为六也。

来氏此注不以圆者经一而围三、方者经一而围四诠释参两之义，认为圆者非阳之象、方者非阴之象，而是用《河图》数之五行生数以疏解参两及九六之数。盖河图一至五居于图之内为五行生数，六至十居于图之外为五行成数。生数乃五行之发端，故可以起数；成数则五行之结果，故不可以起数。五行生数有三个天数即一、三、五，此为参，其数之积和为九；有两个地数即二、四，其数之积和为六，此即《周易》所以用九六而不用七八之故。由此可见，他对《说卦

传》“参两”的解释既不同意象数派朱熹的说法，也不同意数学派邵雍的说法，而是别立其说。

3. 理则之数

数，古代典籍中有气数、天数，亦训时势，蕴涵理则之意。来氏释《系辞下传》“天下同归而殊途，一致而百虑”云：

同归而殊途者，同归于理而其途则殊。一致而百虑者，一
致于数而其虑则百。……言人有百般思虑皆送至于数，有数
存焉，非人思虑所能为也，正所谓莫之致而至者命也。……下
文则言造化理物有一定自然之数，吾身有一定自然之理。而
吾能尽其理安其数，则穷神知化而德盛矣。

所谓“下文”，即指“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉”，所以他说：

以造化言之：一昼一夜相推而明生，一寒一暑相推而岁
成。一往一来，一屈一信，循环不已谓之相感。应时而往自然
而往，应时而来自然而来，此则造化往来相感一定之数，惟在
乎气之自运而已，非可以思虑而往也，非可以思虑而来也。
……应时而屈自然而屈，应时而信自然而信，此则物理相感一
定之数，惟委乎形之自然而已，非可以思虑而屈也，非可以思
虑而信也。正所谓一致而百虑也。造化物理往来屈信既有一
定之数，则吾惟安其一定之数而已，又何必百虑而憧憧往来
哉！

这是说，一切造化物理包括社会人事，其往来屈信，消息盈虚，都有数的规定性，即一定自然之数，能安于此一定自然之数，就是知命、安命，是最高的德行。正如孔子说的：“不知命，无以为君子也。”^①

^① 《论语·尧曰》。

所以来氏说:圣人作《易》,惟教人安于义命而已。“一部《易经》,说数即说理。”^①可见,此处所论之数与上文的“天地之数”、“大衍之数”是不同的,它是理则之数,是义命之数。

(三) 释理

来知德在《周易集注》卷首自制一图,名曰《梁山来知德圆图》,图的下方有“对待者数,主宰者理,流行者气”三行文字。来氏对此图说明云:

此圣人作《易》之原也。理气象数、阴阳老少、往来进退、常变吉凶,皆尚乎其中。孔子系《易》,首章至“易简而天下之理得”及“一阴一阳之谓道”、“易有太极”、“形上形下”数篇,以至“幽赞于神明”一章,卒归于义命,皆不外此图。

这是说,此图涵盖一切,统摄一切,“主宰者理”,“流行者气”,“对待者数”,是其要义。它不仅是来氏释《易》的指导原则,也是其义理思想的总纲。

1. 论理与象之关系

来氏论理与象的关系,我们在“释象”一节中已有涉及,但未曾展开。来氏认为,有象即有理,理象不分离。他从理学家的立场出发,将天地万物之象与其理紧密地连为一体。他说:

盖《易》道不外乎阴阳,而阴阳之理则遍体乎事物。以远言,其理则天高而莫御;以迩言,其理则地静而不偏;以天地之间而言,则万事万物之理无不备矣。^②

在他看来,天地万物均蕴涵阴阳之理,而阴阳之理又体现于卦象之中,作为模写象数的《易》,不仅模写物象,而且也模写物理,因为物

^① 《系辞下传》注。

^② 同上。

象与物理是不可分的，有象即有理。他又说：

盖事虽至赜，而理则至一；事虽至动，而理则至静。故赜虽可恶，而象之理犁然当于心，则不可恶也；动虽可混，而爻之理井然有条贯，则不可乱也。^①

来氏训贲为“事物至多之象”。事物之象虽然繁多，而其阴阳之理则一；事物虽常变无穷，而其阴阳之理则至静。事物繁杂往往使人感到厌烦，但物象之理却厘定于心就不厌烦了。事物常变无穷往往使人感到混乱，但爻画之理却井然有序就不混乱了。这表明，来氏视理为物象之理、爻象之理，没有物象、爻象也就没有理，理寓于物象、爻象之中。但他又认为，理是主宰，理比物象、爻象为重。在《周易集注·原序》中，来知德曾申论象和理的关系说：

曰像者，乃事理之彷彿近似可以想像者也，非真有实事也，非真有实理也。若以事论，“金”岂可为车？“玉”岂可为铉？若以理论，“虎尾”岂可履？“左腹”岂可入？……若《易》，则无此事无此理，惟有此象而已。有象，则大小、远近、精粗、千蹊万径之理咸寓乎其中，方可弥纶天地；无象，则所言者止一理而已，何以弥纶？故象犹镜也，有镜则万物毕照；若舍其镜，是无镜而索照矣。不知其象，《易》不注可也。

照来氏看来，《周易》所说的事和理与其他经书如《书经》的《禹谟》、《泰誓》等不同，其他经书是真有此事、真有此理，而《周易》则并非实有其事、实有其理，如金车、玉铉、履虎尾、入左腹等，但却有其象。有象，则大小、远近、精粗，总之一切理皆寓于其中，故能弥纶天地。无象而言理，所言者止一理而已，何能范围天地，又何能曲成万物？所以来氏将易象比喻为镜子，有象则万物皆照于其中，无象则不可以言《易》。

^① 《系辞上传》注。

关于理与数之关系,前文已论及,此不赘述。

2. 论理与气之关系

关于理与气的关系,来知德在注《乾》、《坤》两卦的《彖》文时,讲得非常清楚。他说:

此言气而不言形,……有是气即有是形。资始者,气也,气发泄之盛,则云行雨施矣。

又说:

物所受为性,天所赋为命。……性命虽以理言,而不离乎气;太和虽以气言,而不离乎理。其实非有二也。

他认为,万物资始是万物依气而始有,乾施气而坤成形。乾道运行,气化流行,物各以类而禀受性命。性命乃以阴阳二气之理言,万物禀二气之理而各得其正;太和为阴阳二气之会合即冲和之气,万物禀太和之气而生生不已。性命之理不离气,太和之气不离理,理气乃统一体,不相分离,所以说“非有二也”。

其注《坤·彖》云:

乾以施之,坤则受之,交接之间,一气而已。始者气之始,生者形之始。万物之形,皆生于地,然非地之自能为也,天所施之气至则生矣。故曰“乃顺承天”。

此是说,乾施其气,坤受其气,从而使万物成形。天以气运,地以形载,阴阳交接,乃是自然的气化过程。来氏对《乾·彖》、《坤·彖》的注释,许多文字是抄自朱熹《周易本义》的,如“物所受为性,天所赋为命。太和,阴阳会合,中和之气也”、“始者,气之始;生者,形之始”等。但是,他对理气关系的看法却与朱熹有别。朱熹认为,理在气先,理是本。他曾说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地。若无此理,便亦无天地。无人无物,都无该载了。有理便有气,流行发育万物。”“或问:必有是理,然后有是气,如何?曰:此本无先后之可言。然

必欲推其所以来，则须说先有是理。”^①来氏则不同，他认为天道不过是一自然的气化过程，有是气即有是形。乾施坤受，乾资始，坤资生，阴阳交接，万物化生。交接之间，不过一气而已。可以看出，来氏明显地受到明代气本论思想的影响从而有别于朱熹。他注《系辞上传》时，说得更明确：

人物之始，此阴阳之气；人物之终，此阴阳之气。其始也，气聚而理随以完，故生；其终也，气散而理随以尽，故死。

这是说，人物的终始，不过是阴阳之气的聚散。气聚而生，其理随以完备；气散而死，其理随以殆尽。天地之间，一气而已，理寓于气中，随气之聚散而生灭。这与罗钦顺说的“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏”^②以及王廷相说的“二气感化，群象显设，天地万物所由以生也。……是故气有聚散，无灭息”^③如出一辙，而同程朱派说的理在气先、无理便无气、气有聚散而理无生灭的观点明显地对立起来。

3. 论理与太极

自《易传》提出“易有太极”以来，后人对太极有多种理解。汉唐人多以为，太极即太一、太初，指天地未分元气混而为一的状态。宋明人则认为，太极即理，是天地万物之理。朱熹论太极说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”^④“问：太极不是未有天地之先，有个混成之物，是天地万物之理总名否？曰：太极只是天地万物之

① 《朱子语类》卷一。

② 《困知记》卷上。

③ 《慎言·道体篇》。

④ 《周易本义》。

理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”^①在朱熹这里，太极是理或天理的同义语。没有太极，也就没有了天地。来知德虽也认太极为至极之理，但与朱论不同。他说：

太极者，至极之理也。理寓于象数之中，难以名状，故曰太极。

如有天地，就有太极之理在里面；如有人身此躯体，就有五性之理藏于此躯体之中。^②

道者，天地日月之正理，即太极也。^③

依来氏看来，太极是最高的理。但这最高的理却寓于象数之中，无象数便无太极之理。象数是具体的事物，理是抽象的一般，一般不能脱离个别而存在，无个别则没有一般。譬如，有天地日月，就有太极之理在里边，而并非太极之理是天地日月的本原。又如，人有此躯体，就有五性之理寓于其中，而非五性之理造化了此躯体。“太极不过阴阳之浑沦者耳。原非先有太极，而后两仪生，既有两仪而后四象八卦生也。”^④此论明显地与朱熹有别。

来氏在论太极与理时，也论及了道与器的关系问题。他注“一阴一阳之为道”说：

理乘气机以出入，一阴一阳。气之散殊，即太极之理各足而富有者也。气之迭运，即太极之理流行而日新者也。故谓之道。

机谓机能、枢纽。理不能单独存在，它要以气为载体，无气则无理，理之出入以气机之出入为出入。一阴一阳，即气机之表现。阴转为阳，阳转为阴；阴又转为阳，阳又转为阴。阴阳交迭，运行发展。

① 《朱子语类》卷一。

② 《系辞上传》注。

③ 《系辞下传》注。

④ 《古太极图说》。

在运行中，气散而为万殊（即万物），太极之理则随之而寓于万殊之中，无物不有，故称“各足”。当阴阳之理遍体乎万物，则万事万物之理无所不在，无所不有，故称“富有”。气之运行，久而无穷，阴阳推移，大化生生。太极之理也因气之流行而流行，以气之生生而生，故称“日新”，日新即常变无穷。太极之理既无所不在、无处不有，又随物而大化流行、常变无穷，故谓之道。

其注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”云：

阴阳之象皆形也。形而上者，超乎形器之上，无声无臭，则理也，故谓之道。形而下者，则囿于形器之下，有色有象，止于形而已，故谓之器。

物皆有形质，超乎形质之上，无声无臭，无任何具体的规定性，故称形而上者。形而上即理也、道也，理即道也。形质以下，有色有象，有各种具体的规定性，从而止于形迹而已，故称形而下。就《易》而言，阴阳之象皆形也，现乃谓之象，形乃谓之器，凡有形迹的即是器，即是形而下者。阴阳迭运，变动不居，推迁不已，相续不穷，亦无形迹可寻，此即形而上者，即是道。道不离器，有器方有道，无器则无道，道寓于器之中。故云：“天地间形上形下，道器攸分，非道自道，器自器也。器即道之显诸有，道即器之泯于无。虽欲二之，不可得也。”①

来知德论太极以及论道器关系，扬弃了朱熹的理先气后说和太极生阴阳论，从而贴近了宋明理学中的气学派。但就其思想的深邃而言，朱熹是理学的集大成者，来氏则是望尘莫及了。

（四）释占

同朱熹一样，来氏也认为《周易》是卜筮之书。他说：

① 《古太极图叙》。

《易》本占卜之书，曰“元亨利贞”者，文王主于卜筮以教人也。^①

卜筮乃《易》之四大要素之一，即四项圣人之道之一。正如《系辞上传》说的，用《周易》来说明道理，则尚其辞；用《周易》来指导行动，则尚其变；用《周易》来创制器物，则尚其象；用《周易》来卜筮吉凶，则尚其占。何谓占？“极数知来之谓占”。对此，来氏诠释说：“‘极数’者，方卜筮之时，究极其阴阳七八九六之数，观其所值何卦，所值何爻，以断天下之疑，故曰占。”

可见，占卜即尽蓍策之数以定卦，尽卦爻之数以定象，值何卦何爻以观象，藉观象以明理，通过明理以断疑。来氏又说：

《易》之为书也，不过卦与爻而已。一卦分而为六爻，六爻合而为一卦。卦则举其始终以为体。爻之刚柔虽相杂而不一，然占者之决吉凶，惟观其所值之时、所值之物而已，虽相杂而实不杂也。^②

这是说，《周易》这部书，是以考察事物的原始、探求事物的终了为其特征的，它不过是卦和爻而已。一卦有六爻，六爻阴阳错综相杂，代表着在一定时间内的具体事物。若占者欲决吉凶，则须观察所值之时，初爻代表事物的开始，上爻表示事物的结局。初爻难知，因一卦之形体未成；上爻易知，因到上爻，有本有末，全卦就清楚明确了。但辨明事物的是与非、对与错，非观察中爻（即二、三、四、五爻）不可。故来氏云：

盖爻有中有不中，有正有不正，有应与无应与，则必有是非矣。故辨是与非非中爻不备。

又说：

① 《乾·彖》注。

② 《系辞下传》注。

初与上，固知之有难易矣，然卦理无穷，内外有正卦之体，中爻又有合卦之体，然后其义方无遗缺。若夫错陈阴阳，撰述其德，以辨其是非，使徒以正卦观之，而遗其合卦所互之体，则其义必有不备者矣。

至于如何占卜，如何决疑，我们以来氏注释《乾》卦为例，详细说明如下：

初九，潜龙勿用。

来氏注云：

“勿用”者，未可施用也。象为“潜龙”，占为“勿用”。故占得乾而遇此爻之变者，当观此象而玩此占也。诸爻仿此。

又说：

《易》不似别经，不可为典要。如占得潜龙之象，在天子则当传位，在公卿则当退休，在士子则当静修，在贤人则当隐逸，在商贾则当待价，在战阵则当左次，在女子则当愆期，万事万物莫不皆然。

就占筮而言，卦爻象的目的和功能在于预测人事的吉凶祸福，因此它的释占往往用比附的方法加以表述，属具象思维或直觉思维，而非知性的逻辑推演。由《乾》初九的释占可以看出，因为卦画结构的象征意义既是确定的，又是不确定的，所以其释占具有模糊性的特点。所谓卦象的确定性，是指爻画排列有一套符合数学规律的形式系统，人们把这套系统予以象征意义的解释，使之具有某种规范化的作用，其象征意义也就自然而然地演化为一套自成系统的相对稳定的如《说卦传》那样的卦象说。所谓卦象的不确定性，是指在卦爻结构中，任何一爻发生变化和形成互体，其卦象也必随之发生变化。同时，卦象可以触类而长，不断引申。具体事物是无限的，因此卦象也是无穷的。这样，便使释占和决疑带有模糊性的特点。由于模糊思维具有极大的包容性，又有很大的启发性和联想

性,所以它给术家决疑提供了自由发挥的广阔空间。正是基于此,来知德才说:

若不知象,一爻止一事,则三百八十四爻止作得三百八十四件事矣,何以弥纶天地?

其注“天生神物,圣人则之”云:

神物者,蓍龟也。盖《易》之为书,不过辞变象占四者而已。故《易》有占,非圣人自立其占也,天生神物有自然之占,圣人则之以立其占。

这是说,《周易》的四大功能即四项圣人之道(辞变象占),是天然自在的,是自有的,圣人不过是对天然自在之易的模写而已,其中当然也包括占筮功能,故云“天生神物有自然之占,圣人则之以立其占”。圣人怎样据“自然之占”以立其占呢?这即是《系辞上传》第九章讲的大衍筮法。蓍倚数而立卦,由天地之数进而论到筮策之数,蓍五十茎以合大衍之数,经过分二、挂一、揲四、归奇、再扚等步骤,四营而成易,十有八变而成卦。

来氏强调“自然之占”,无非是说《易》之道一阴一阳,此一阴一阳即天道。占筮决疑,以定吉凶。只有符合天道,才能趋吉避凶,帮助天下勤奋的人取得事业的成功。故《系辞上传》云:“探賈索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。”

四 来《注》版本源流

来知德的《易经集注》,高雪君复刻本称《易经图注全解》,《明史·列传》称《周易集解》,《四库全书总目》称《周易集注》,我们按崔华本题曰《易经集注》。现将该书的刻本及其源流梳理于下。

(一) 郭刻本

来知德《易经集注》成于万历二十六年(1598年)戊戌。书成后三年,来氏的挚友贵州巡抚郭子章于万历二十九年(1601年)辛丑予以序刻。明巫山县令张惟任云:“大中丞青螺郭公(即郭子章)已表章其旨,海内称慕之而不尽见,其板在蜀者又多漫漶灭没。”^①黄汝亨亦谓:“郭青螺先生深著明其说,刻之蜀中。”^②足见,郭子章刻本乃剞劂于蜀中。此为《易经集注》的最早刻本。该本之郭氏《序》末署“万历辛丑友人泰和郭子章撰”,简称郭刻本。

后高雪君(明川东官员)按郭刻本亲校批后,复刻于川东官署,名曰《易经图注全解》,高氏亲为之《序》。其《序》云:“映浪游巴蜀,访护学使凌原子先生,圈点瞿唐《易经图象全解》一书,拜受归来,学思兼尽。阅先生所画之图,乃合羲图之对待,文图之流行,理气象数悉具其中,以一图而集众图之奥者也。”^③

(二) 虎林刻本

张惟任(明进士,巫山县令,与来知德交往甚厚)于万历庚戌在虎林(即今杭州)重新镌刻《易经集注》,他在重刻《来矣鲜先生易注序》中说:“接群圣,牖万古,来先生之功于是伟矣!先生《易注》其本原程朱,会通诸儒,而阐明未备者良多,其精义妙法俱自错综出。……予令巫山时与先生有往还,敬其人,爱重其书,爰历吴越下鹺司重订之而梓,以流布焉。詎敢云知易知命?庶几续韦编之遗,不晦先生苦心而已。万历庚戌岁阳月关中张惟任仲衡父撰。”

① 《易经集注》虎林刻本《序》。

② 同上。

③ 收录于《梁山县志·艺文志》卷十上。

黄汝亨为张惟任重刻《易经集注》所作之序中亦云：“错综之法揭于吾夫子，而独悟于蜀之来矣鲜先生。郭青螺先生深著明其说，刻之蜀中。而余同年直指张公复詮其精义于简端，重付剞劂。”由此可知，万历三十八年（1610年）张惟任重刻之《易经集注》乃翻蜀中郭（子章）刻本。此可称虎林刻本或张惟任刻本。

（三）史刻本

王方岐云：“瞿唐来先生注《易》若干卷，史念冲先生序而梓之，盖在明季之壬申岁也。先生既没，而西蜀屡经兵燹，板毁无存，世之传者绝少。”（见为崔华刻本所制序）王氏所谓壬申岁没有确指，因隆庆六年（1572年）与崇祯五年（1632年）皆为壬申岁，而来氏注《易》始于隆庆四年庚午，终于万历二十六年戊戌，隆庆六年来氏《易》注尚未告竣，绝无镌刻之事，可见王方岐所指之壬申岁当为崇祯五年（1632年）。据此可知，“史念冲先生序而梓之”的《来矣鲜易注》后于郭刻本三十一年，后于虎林本二十二年，亦是刻于蜀中。此本可称史念冲刻本，简称史刻本。

（四）宝廉堂本

两淮江广运盐使兼盐法道副使扬州知府崔华于康熙二十七年戊辰，捐俸重刻瞿唐来先生《易经集注》。他在重刻《易经》来注序中云：“惟是先生僻处西南徼，去中原数千里，书成之日，虽经梓行于世，第巴蜀屡经兵燹，简帙散失，即一二缙绅旧族间有收藏，未免宝之篋笥，亦落落如晨星，后生小子不及见不及闻者多矣。余于鹺务之暇，购得先生遗本……爰捐俸重刻，公之海内。”序末署“平山后学崔华莲生父题于盐署之宝廉堂”，可知宝莲堂乃崔华在扬州官署之堂号。书中在列出原订姓氏后，刊有“万历三十八年重校刻于浙之虎林郡南屏山”十八字。可见，崔华于扬州宝莲堂翻刻的乃是

虎林本,此本可称宝莲堂本或崔华刻本。刻于康熙二十七年(1688年)戊辰仲冬。

(五) 四库本

乾隆钦定之《四库全书》中的《周易集注》,校刊于乾隆四十六年(1781年)九月。注云“浙江巡抚采进本”。既称浙江巡抚采进本,可知亦是翻刻虎林本。故四库本又称浙江巡抚采进本。

王夫之与《周易外传》 《周易内传》

苏晓晗

- 一 生平著述及治《易》之理路
- 二 船山学及船山易学研究概况
- 三 船山易学的基本特征
- 四 象数易学的重建
- 五 易学视野下的天人之学
- 六 结论

一 生平著述及治《易》之理路

王船山(1619~1692年),名夫之,字而农,号姜斋,湖南衡阳人,明末清初的重要哲学家。因晚年长期隐居于湘西石船山下草堂,学者遂称其为船山先生。船山生于明万历四十七年,卒于清康熙三十一年,年七十四。他早年亲历了明清之际的政治动荡和社会变迁,曾积极投身于抗清运动,也曾任职于南明政权。明亡后,他自感复明无望,于是隐而不出,潜心治学,以著述终老。

作为明末清初三大儒之一^①,船山一生的学问行谊,虽是当时儒家学者命运的典型折射,但是对比时人,船山其人其学都极有特色:作为亡国孤臣,船山于明亡之后,终其一生不剃发、不易服,不逃禅;为躲避迫害,辗转流徙,艰苦备尝,甚至窜身瑶洞,自称瑶人。其立身之坚,气节之烈,可为儒林之冠;又于贫病交加之中,殚精竭虑,潜心治学四十年,其著作之丰,思想体系之博大精深,亦无人能及。他在朝不保夕、颠沛流离的避难生活中,“启瓮牖,秉孤灯,读《十三经》、《二十一史》及朱、张遗书,玩索研究,虽饥寒交迫,生死

^① 关于清初三大儒,说法有二:船山当时,学界曾以之目孙奇逢、李颀、黄宗羲;到同光之际,则指顾炎武、黄宗羲、王夫之。今人多从后说(参见张岱年《中国哲学史史料学》,三联书店1982年版,第180页)。

当前而不变”(《大行府君行述》十六);潜修之后,更是将自己的全部生命都投入到学术研究当中去,四十年赍志不辍,笔耕不辍,“贫无书籍纸笔”,便“假之故人门生”(同上),著于破纸账簿;直到晚年“体羸多病,腕不胜硯,指不胜笔”之时,“犹时置楮墨于卧榻之旁,力疾而纂注”(同上),终不因穷困潦倒、风烛残年而废学。此种艰难境遇下呕心沥血之治学精神,着实令人感佩。

船山之所以艰苦治学,勤奋若此,自然不仅仅是为学术而学术,更不是借著书以慰永日、消残生。他的心中,自有其理想在:即以其真挚而又理性的现实关切,从解决现实问题的角度出发,总结明亡历史教训,“哀其所败,原其所剧”(《黄书·后序》),挽救晚明人心之衰,消除现有思想弊端,“述往以为来者师”(《读通鉴论》卷六),为民族复兴提供理论根据;而从更加长远的角度看,那就是要综摄已有学术资源,全面总结古代文化,开创出能够陶铸健全的民族精神,反映时代脉搏,指导人生臻于理想之境的崭新哲学体系,以“扶长中夏”(《黄书·后序》)于千秋万世。正是怀着存续华夏文明道统的使命感和自我担当精神,怀着以著述经世,以文化兴邦的强烈愿望和坚定信念,船山以“七尺从天乞活埋”(《大行府君行述》十六)的儒者精神,完成了“开六经之生面”的学术任务,建立起了极深研几,浩博无涯的宏大学术体系。这一“蕴涵了中国学术史的全部传统”^①的体系的建立,使船山成为超越时代的大儒;他的创作能量之大,新见之多,使其成为宋明理学后期的代表人物,被誉为“后朱子一人”^②。

船山一生遍注群经,著述极多。据文献记载,船山著作共

① 朱汉民、陈谷嘉:《湖湘学派源流》,湖南教育出版社1993年版,第35页。

② 严寿澂:《船山思问录》导读,上海古籍出版社2000年版,第3页。

百余种,四百多卷,八百多万字。现在存世的尚有七十三种,四百七十多万字。其学涉及经学、史学、子学、文学、军事、地理、经济等各个领域。其中,在哲学方面比较重要的著作有:《周易内传》、《周易外传》、《周易大象解》、《张子正蒙注》、《思问录》、《四书训义》、《读四书大全说》、《尚书引义》、《诗广传》、《读通鉴论》及《老子衍》、《庄子通》、《相宗索络》等。岳麓书社1988年出版的《船山全书》(十六册),是目前为止收录船山著作最权威、最完整的版本。

就易学而言,船山自青年时代服膺《易》理,一生治《易》达四十余年,对《易》道的研究和体认几乎贯穿他学术生命的始终。在这四十年中,无论是早年的“出入险阻”,颠沛流离,还是晚年的“寄身秽土”,贫病交加,船山都不曾放弃治《易》,他在研《易》的同时,也以易道存身,以易道经世,《周易》成为他于艰难困苦中安身立命、自强不息的精神支撑。可以说,他的生命历程在在透显着大《易》的精神。

船山在《周易内传发例》中曾自述其治《易》历程,他说:

夫之自隆武丙戌,始有志于读《易》。戊子,避戎于莲花峰,益讲求之。初得《观》卦之义,服膺其理,以出入于险阻而自靖;乃深有感于圣人画象系辞,为精义安身之至道,告于易简以知险阻,非异端窃盈虚消长之机,为翕张雌黑之术,所得与于学《易》之旨者也。乙未,于晋宁山寺,始为《外传》,丙辰始为《大象传》。亡国孤臣,寄身于秽土,志无可酬,业无可广,唯《易》之为道则未尝旦夕敢忘于心,而拟议之难,又未敢轻言也。岁在乙丑,从游诸生求为解说。形枯气索,畅论为难,于是乃于病中勉为作《传》。(《周易内传发例》)

根据上述文字,我们大致可把船山治《易》的过程分为以下四

个阶段^①：

首先，是从隆武丙戌（1646年）开始“有志于读《易》”的时期。这一时期，清军已占领北京，并开始南下灭明。在清廷的强大攻势下，晚明弘光、隆武政权已经先后覆灭，此时船山所在的湖南地区，已成为抗清斗争的前线。船山不顾个人安危，积极谋求参加抗清斗争。抗清理想成为泡影后，他退避续梦庵，始有志于注《易》。此一时期，由于亲眼目睹晚明政权的覆亡，又经历了频繁的家庭变故，船山在悲愤中完成了治《易》的基础性工作。《周易稗疏》、《周易考异》即是这一时期的作品^②。二书主要是对《周易》经传文字进行校勘和训诂，其中《周易稗疏》在考据训诂的同时，对《易传》部分进行了初步的义理疏解，主要针对象数图书之学、黄冠日者之说进行了批判，并在此基础上初步开示了船山自己的一些易学思想。《四库全书总目·经部·易类》评价说：

大旨不信陈抟之学，亦不信京房之术，于先天之图，纬书杂说，皆排之甚力，而亦不空谈玄妙，附合老、庄之旨，故言必征实，义必切理，于近时说《易》之家为最有根据。

此时由于环境和学力所限，船山治《易》侧重于诠释《周易》本

① 此处分期借鉴了汪学群《王夫之易学——以清初学术为视角》一书导论部分关于船山治《易》思想历程的研究成果，但又有所不同。汪氏关于四个时期的具体时间划分，注重结合船山治《易》的政治文化背景，因此把第三期船山注解《大象传》时间划定为康熙二年到康熙二十年，而以康熙二十一年至康熙二十五年为第四期。笔者认为，此种划分标准的缺点在于不能明确揭示船山易学思想的发展脉络，亦不能概括船山一生治《易》的学术历程。因此，笔者以《周易大象解》的成书年限（康熙十七年）为船山治《易》的第三阶段为下限，而将此后船山在世的十三年（康熙十八年至康熙三十一年）统归为第四期，即其易学思想的成熟时期。

② 有些学者认为《周易稗疏》与《周易考异》为船山晚年作品，如邓潭洲《王船山传论》即持此说。

文,其易学思想尚未形成系统,但《周易稗疏》中已内含船山易学的重要观点,其“守正训、辟异端”的学术努力也初步显示出义理易学的学术倾向。

为了逃避清军的追捕,船山于“戊子(1648年)避戎于莲花峰”,开始了由研求《易》理而“出入险阻以自靖”的时期。这一时期大致从顺治五年(1648年)至康熙元年(1662年)。此时反清运动曾一度出现高潮,但终因晚明政权腐败,各方势力互相掣肘而失败,清朝统治日趋稳固。在此期间,船山先是奔走四方、“以君为命”,投身抗清大业。眼看复明无望,于是开始了长期避难流亡的生活,一度托迹瑶洞,自称瑶人,直到42岁时,才真正结束了颠沛流离的生活,将主要精力转向学术。此时在船山看来,从政治上“扶长中夏”、恢复明朝统治的希望已近渺茫。于是,以学问兴邦,以著述救世的信念成为他著书立说、笔耕不辍的精神动力。就是在这样的信念支撑下,他写成了《周易外传》。

这一时期船山由于参加抗清实践,治《易》注重发挥其“经世之大用”,而不再局限于文字训诂。《周易外传》与《稗疏》、《考异》不同,是为经作传,以传注形式解经,从而精细而深入地阐发义理。船山以《外传》为名,就表明了此时治《易》的思想重心和主要目的不在逐字逐句解释经文,而在“以推广于象数之变通,极酬酢之大用”(《周易内传发例》),也就是通过阐发《周易》象数变化的法则,来揭示种种物理人事之间的感应和变易,从而能够解释、回应和处理现实社会的各种问题,实现以《易》经世的现实目的。船山在《外传》中继续以大《易》之精神激励自己,他说:“君子无穷其无穷,而有定其有定。……居不以苟安为土,纤芥毫毛之得失,皆信其必至;动不以非常为怪,仓促倒逆之祸福,一听其自然。信其必至,故度务之智深;听其自然,故敦止之仁一。智深而必无少见多怪之惊,仁一而必无周旋却顾之私,则可安可危,

而志不可惑也；可生可死，而气不可夺也。是以能与《易》而承天之佑也。”（《周易外传》卷五）他坚信只要按此精神立身处世，就能够于危难中坚守正道，超越个人安危祸福，保持君子的气节操守，从而受到天地的护佑。

《周易外传》完整地解释了六十四卦卦爻辞义理及《系辞传》、《说卦传》、《杂卦传》和《序卦传》，全力体现了船山对《周易》包括宗旨、来源、作者、占筮、学理等一系列问题的基本看法，可以说，《外传》一书已是表达船山易学思想的完整性著作。除继续批判汉易象数及宋易图书之学外，船山于《周易外传》中还表达了对王弼以来的义理易学以及佛道各家的批判性意见，从而确立起自己宋易义理派的学术立场和象数义理合一的易学框架。

从康熙二年（1663年）到康熙十七年（1678年），是船山写作《周易大象解》等著作的时期。此时随着南明的灭亡，反清势力已经消亡，清朝政权日益巩固。船山于“观生居”自题堂曰：“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”，表达了他以阐释六经为己任，生死则置之度外的学术抱负和心态。

这一时期，船山治《易》以《大象传》为主，注重对《大象传》中人事义理的阐发。他认为，《大象传》乃圣人本天立人、精义入神之作，“纯乎《易》之理，而不与于筮”（《周易大象解》序），因此值得就其义理作进一步发挥。于是他作《周易大象解》一卷，以为圣人注解。他指出，《周易大象解》所开释的《大象》之义，虽与《周易外传》、《周易内传》中的彖爻之义有所不合，但其实三者之间有着内在义理的一致性，所谓“有引伸而无判合，正可以互通之”（《周易内传发例》），都体现了大《易》于忧患中教人精义安身、自强不息之精神。对《大象传》的义理发挥进一步凸显了船山治《易》的经世之心。

从康熙十八年(1679年)到康熙三十一年(1692年)的十三年,是船山易学思想发展的最后一个阶段,也是最有成就的阶段。这一时期,清朝已经确立起在全国的有效统治,残存的抗清力量多被分化瓦解,社会政治、经济和文化皆步入正轨。船山的生存环境和治学环境日渐好转,得以有条件安心治学。晚年的船山,知反清复明之事已不可为,但在政治取向上,依然选择了不仕新朝、不与清人合作的政治道路,到死不坠其遗民之志。他隐居在湘西草堂,一直过着授徒自给、贫病交加的著述生活,直到康熙三十一年正月终老于石船山下。

这一阶段,船山的易学思想进入成熟期,他开始总结自己的易学观点,从而写出了一系列阐发易学思想的重要著作。康熙二十四年(1685年),船山完成了《张子正蒙注》(后于康熙二十九年重新修订),通过逐句注解《正蒙》,对张载的易学思想进行了继承和发挥,明确了其学“以张子为宗”的学术倾向;第二年又作《思问录》内外篇,与《正蒙注》“互相发明”。与此同时,他还完成了其易学代表作——《周易内传》和《周易内传发例》。自此,船山以明确的易学宗旨继续其哲学思想的构建与完善,最终确立起极精研深、浩博无涯的庞大学术体系。

过去研究中国哲学史的学者,大都认同如下观点:《周易外传》和《张子正蒙注》,分别代表船山早期和晚期的哲学思想,而《思问录》内外篇因是“神契张载《正蒙》之说”(《国史儒林传·王夫之传》)而作,因之又可与《张子正蒙注》互相发明。故而学界多重视以上三书在船山思想中的重要地位。至于《周易内传》,由于受注疏体裁的限制,学界多认为其学术价值不如《周易外传》。但从易学哲学史角度看,我们认为,《周易内传》的价值和意义不在《周易外传》及《张子正蒙注》之下。朱伯崑先生曾言:“王夫之易学哲学有一个发展的过程,研究其学说的特征及其贡献,应以《外传》和

《内传》为主。”^①这是十分正确的。而韩国学者林亨锡进一步指出,虽然《周易内传》与《张子正蒙注》同为船山晚年的代表作,但从时间的先后顺序考察,《周易内传》要晚出于《张子正蒙注》;从思想发展的脉络考察,二书又存在先后扬弃发展的关系。因而《周易内传》可谓是船山晚年的思想精熟之作,而《张子正蒙注》由于写作时间相对较早,同时亦受到诠释张载思想的文本限制,不可能全面反映船山晚年哲学思想的发展状况。^②

《周易内传》以严格的注疏体裁,通过逐字逐句对《周易》经传文字进行诠释的方式,全面发挥《周易》义理,“守《彖》、爻立诚之辞,以体天人之理,固不容有毫厘之踰越”(《周易内传发例》二五),从而将《周易外传》与《周易大象解》时期的易学观点加以深化和完善,实现了对其易学体系的系统总结;《周易内传发例》则类似于王弼《周易注》之《周易略例》,是对《周易内传》思想进行高度概括的易学纲领性著作。在《发例》中,船山将治《易》宗旨、解《易》原则及体例进一步加以提炼,概括如下:

大略以《乾》、《坤》并建为宗,错综合一为象;《彖》、爻一致、四圣一揆为释;占学一理、得失吉凶一道为义;占义不占利,劝诫君子、不渎告小人为用;畏文、周、孔子之正训,辟京房、陈抟日者皇冠之图说为防。(《周易内传发例》)

由此可见,这一时期船山治《易》,既重视对《周易》本身象数体例的解释,又注重对微言大义的阐发,并以儒门义理为标准,力辟邪说,凸显了其宋易义理派的学术旨归和象理合一的易学特色。

综上所述,在治《易》的四十余年里,“唯《易》之为道则未尝旦

① 朱伯崑:《易学哲学史》(第四卷),华夏出版社1995年版,第9页。

② [韩]林亨锡:《简论王船山晚年的易学哲学——从〈张子正蒙注〉到〈周易内传〉》,见《国际易学研究》(第六辑),华夏出版社2000年版,第237~249页。

夕敢忘于心”，船山从充满忧患又刚健有为的大易精神中找到了自己安身立命的根基，并且力图从中开显出拯救民族危亡、传统文化的良方。他的易学思想的形成和发展同他体认、践履《易》道的人生历程融合在一起，体现了一个儒者学问与生命的统一。

二 船山学及船山易学研究概况

王船山作为明清之际的大儒，中国古代最伟大的思想家之一，自晚清以来，学术界对其博大精深的思想体系开始予以关注，船山学的研究几度呈现热闹景象，研究成果可谓汗牛充栋，不胜枚举。在当今学界，船山学更是成为一门显学，近几年来研究热度不断升温，关于其思想的各个方面，都陆续有较有深度的著作问世。通观船山学研究的百年历史，我们可以得出这样的观感：船山学的研究，与中国哲学史的研究一致，学界在各个历史阶段也呈现出与当时研究视角和方法相应的阶段性的历史面貌，对于船山的评价及其思想的诠释，也一度有着不同的解释框架和定位。

由于长期避祸山林，船山其人其学在相当长的时间里，并不为人所知，直到船山去世多年《船山遗书》刊行后，他的思想才被重新纳入到人们的视野中，而这自然要得益于其同乡后学曾国藩兄弟的推介和宣扬。曾国藩兄弟对今天船山学的研究有开创之功，从那时起，船山成了代表湖湘学风和湘人品格的一代伟人。刘献廷曾高度评价船山：“其学无所不窥，于《六经》皆有发明，洞庭之南，天地元气，圣贤学脉，仅此一线耳。”（《广阳杂记》）

晚清学人对船山思想的接受、理解和肯定，是百年来船山学研究的开始。这一时期由于整个社会仍处在传统文化的背景之下，因此学界对船山思想的审视和判定皆不离传统学术的框架，故而

学者多将船山目为正统的宋明儒者和道学中人。或曰其学归宗周张,或曰其学承继程朱,总不离道统之外。

鸦片战争失败后,随着洋务运动的破产,维新运动兴起,学界对船山思想的重视程度进一步加深。主张维新变革以救亡图存的有识之士,开始从船山博大精深的思想体系中寻找回应时代问题的良方。此时研究者普遍关注的是船山思想中重民本、兴民权、强调经世致用的一面,这是当时船山学研究的主要特色。如维新变法激进派人物谭嗣同,对船山思想即推崇备至。他说:“惟船山先生纯是兴民权之微旨。”(《上欧阳中鹄》)把船山目为能够开出近代民主、自由、平等思想的民族主义者。

此种研究理路也被后来的资产阶级革命派所继承。20世纪初,为满足反清的需要,革命派承谭嗣同之思路,重点生发船山的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等一系列史论著作中所在在可见的夷夏意识,为推翻满清王朝的异族统治张目。船山在这一时期被普遍解释成典型的民族主义者。如章太炎曾说:“王而农著书,一意以攘胡为本。”(《书曾刻船山遗书后》)此时的船山成了革命者推翻异族统治、进行革命实践的“精神导师”。

辛亥革命之后,由于“夷夏”问题的解决,此时船山的民族主义陷入尴尬的境地。杨昌济曾言:“王船山一生卓绝之处,在于主张民族主义,以汉族之受制于外来之民族为身耻极痛。此是船山之大节,吾辈所当知也。今者五族一家,船山所持狭义之民族主义,不复如前日之所重要。”(《静观室札记》)学界对船山思想的研究渐渐冷静下来,开始向客观的学理角度回归。此种学风造就了民国学者在船山学研究领域的新突破。其中,嵇文甫、钱穆、熊十力等人可以说是20世纪研究船山思想的大家。作为20世纪最早的对船山思想研究颇有成绩的学者,嵇文甫早在1935年出版的《船山哲学》一书中,即把船山重新定位为道学中人,说他是:“宗师横

渠,修正程朱,反对陆王。”(《船山哲学》),并以“天人合一,生生不息”^①概括其思想体系。钱穆《中国近三百年学术史》中,除盛赞船山之学“理趣甚深,持论甚卓,不徒近三百年所未有,即列之宋明诸儒,其博大闳括,幽微精警,盖无多让”^②之外,亦认定船山、横渠二者学为一脉。他说:“船山最尊横渠”^③;“船山学风,本近横渠。长精思、重力践,俨然关学气象。”^④熊十力的看法也大致相同。他称赞船山之学“独有精彩”,还对照西学,认为“其学尊生以箴寂灭,明有以反空无,主动以起颓废,率性以一性欲。论益恢宏,浸于西洋思想接近矣”(《重印周易变通解序》)。

五四时期,由于新文化运动的兴起,思想界受到西方各种思潮的冲击,学者们开始全面清算以儒家思想为代表的传统文化。后来,随着马克思主义在中国影响的扩大,一些学者运用马克思主义观点,开始把船山理解为唯物主义思想家及启蒙主义者。其中尤以侯外庐的观点最具代表性,影响最大。侯外庐认为,王船山是“中国历史上具有近代新世界观萌芽的杰出唯物主义哲学家”,他“开启了中国近代的思维活动”(《王夫之对于传统学说的发展》),因此可与洛克、亚当·斯密等欧洲近代启蒙学者相比。侯外庐于1942年出版的《船山学案》,是系统运用马克思主义观点研究船山思想的开始。他认为,船山以自然史哲学——细缊化生论所主张的自然进化史观为理论基础,详细阐发了人类社会的进化史观,具有近代启蒙学者的眼光。因此侯外庐认定船山的哲学是唯物论,其思想带有启蒙性质。

① 嵇文甫:《王船山学术论丛》,三联书店1962年版,第125页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》上册,商务印书馆1997年版,第106页。

③ 同上,第112页。

④ 同上,第118页。

这一看法虽然在当时即受到熊十力等人的批评^①，但基本奠定了建国之后大陆船山学的研究基调。

建国以后，学界侧重对船山形上学和认识论的研究，其成果也多是在马克思主义的理论框架之内取得的。在冯友兰、张岱年、任继愈、冯契、萧萐父、李锦全等人相应的中国哲学史著作中，船山哲学被普遍地视为中国古代朴素唯物主义与朴素辩证法的高峰。如冯友兰先生在《中国哲学史新编》^②中写道：“唯物主义和辩证法是王夫之的哲学思想的主要的一面，他的哲学体系是后期道学的高峰。”这一观点也反映在同时期的其他船山学研究专著之中，如陆复初的《王船山学案》，方克的《王船山辩证法思想研究》，萧萐父的《王夫之辩证法思想引论》和陈远宁的《王船山认识论范畴研究》等。

萧萐父继承侯外庐的启蒙主义研究传统，他的《船山哲学引论》、《明清启蒙学术流变》、《王夫之评传》（后二书与许苏民合著）等著作对船山启蒙思想的阐发达到了顶峰。他认为，船山是明末清初启蒙思想的代表。在船山的思想体系中，透显了裂解、疏离程朱理学，重铸时代精魂的新价值取向。

近年来，随着大陆与海外学术界的不断交流和学术研究的不断深入，学界对船山学的研究呈现出新趋向，即开始了试图回到船山思想本身的努力。其中，严寿澂的观点颇具代表性。他在 2002

① 熊十力指出，横渠、船山一派实无可谓之唯物论，且反对以西方唯心、唯物分裂宇宙之异论来考核中国哲学（参见熊十力《原儒》，《船山全书》第十六册，第 989～990 页）。

② 冯友兰于 30 年代初所作《中国哲学史》，只把船山看作一传统理学家，而其 80 年代出版的《中国哲学史新编》由于以马克思主义为写作指南，因此把船山思想划归唯物主义，并将其地位提高到“宋明理学的最高峰”。由此可见时风对学者学术观点的影响。

年出版的《船山思问录》导读中,首先对由于时风熏习而造成的种种偏离船山思想真精神的解读方式进行了批判,他说:“在所谓清初三大家(顾炎武、黄宗羲、王夫之)中,近人对船山的研究大概最多,而误解也最多。纵观中国学术思想史,无论就人格风范或学问气象而言,船山都是属于宋明儒的传统,与后此的清儒迥异(现代两位史学大家吕思勉与钱穆均持此看法)。但是百余年来的学者,往往把船山看做是背离、乃至反对宋明理学的思想家。最初把他说成是现代民族主义的先驱,后来又描绘成唯物主义思想家,晚近则着眼点又不同,从‘唯物主义’转向所谓‘实学’^①。然而若是平心静气,通观船山著作,可见凡此种说法,与船山思想的真际,相距实是颇远。”^②他主张应当把船山思想放到宋明儒学的大传统中加以客观而同情地理解,而不是任取一点,随意发挥。他把船山重新定位为正统理学家,认为“船山秉承宋明儒学的大传统,所关切的,乃是如何做工夫、如何理解理气关系等理学内部问题,决不是今人心目中的唯物与唯心之辨、‘启蒙’与‘封建’之争。若对宋明儒学发展的‘内在理路’无所了解,与船山的思想终是隔了一重公案”^③。严寿澂的观点受到学界越来越多的认同。其实这一看法并非新创,而是显示了今天学者在船山学研究方面向民国学者回归的倾向。早在30年代嵇文甫就明确指出,船山的问题意识都来自理学:“船山所讨论的问题是宋明以来道学家的问题。……船山对

① 陈鼓应等主编的《明清实学思潮史》中对“实学”这一概念做了界定,指出“从十六世纪至十九世纪四十年代……出现了一股反省以往、面向现实的新的社会思潮”,他们借用当时明清主要思想家所普遍使用的“实学”一词,而名之以“明清实学思潮”,认为这一思潮的主要精神为“崇实黜虚”,它具体表现为批判精神、经世思想、科学精神、启蒙意识等(参见《明清实学思潮史》上卷,齐鲁书社1989年版,第1~6页)。

② 严寿澂:《船山思问录》导读,上海古籍出版社2000年版,第4页。

③ 同上,第7页。

于这些问题固然有些新的见解,固然还可以给我们许多有价值的暗示,然而不是对于道学有相当的理解和兴味,有谁肯去看他的究竟呢?”^①

严寿澂向嵇文甫思想的回归表明,近年来船山研究者开始寻求对船山之学的客观了解和解读船山的新范式。目前此种研究理念已为多数学者所共法。张立文在《正学与开新——王船山哲学思想》一书中即谈到,对中国哲学的理解应当回到中国传统哲学本身。他以“范畴分析法”定位船山思想是接续张载一脉,因而应归于与程朱、陆王鼎足为三的张王一系^②。陈来则在《诠释与重建:王船山的哲学精神》一书中表示:“不管我们如何界定和把握清初和清前期这些思想的动向和意义,首先应当肯定他们(清初学者)的哲学问题意识或哲学思考的范式仍来自理学,他们的思想都仍然是儒学的立场,他们大多也肯定濂洛关闽的道学思想,反佛、崇经、重气、致用是他们共享的思想基调,他们共同的文化关怀是一扫晚明的文化混乱,而致力于儒学‘正统的重建’。因此像 90 年代较流行的‘实学’或类似的形式性概念,容易模糊清初思想的儒学特质,便很难体现这一点。我们最多只能用‘实践化的儒学’或‘反空疏化的儒学’的转向来概括清初注重‘实行’的严肃道德实践、注重‘经世’的社会制度研究和注重古经的实证经学研究。”^③他进一步指出,对船山之学的把握,自己的研究取径不同于以往只注意到某些哲学问题的“哲学史”的方法,而是选择了从道学的问题意识和道学史的视野来解读船山,因为从其对宋明理学的态度而言,船山

① 严寿澂:《船山思问录》导读,上海古籍出版社 2000 年版,第 85 页。

② 张立文:《正学与开新——王船山哲学思想》,人民出版社 2001 年版,第 402 页。

③ 陈来:《诠释与重建:王船山的哲学精神》绪言,北京大学出版社 2004 年版,第 15~16 页。

属于“广义的道学范畴”^①。以此来定位船山之学，陈来表示认同嵇文甫提出的船山之学旨在“宗师横渠，修正程朱，反对陆王”的论断。

近年来相继出版的其他几部船山研究著作，也试图从新角度、以新方法对船山思想进行新的解读。其中陈赞所著的《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》一书，从传统形上学的衍化以及王船山对传统形上学的批判等方面，考察了其在形上学问题上所实现的视域转换——从宋明理学的“有无”视阈转换到以“诚”为中心词的“隐显”视阈。这是借用现代西方哲学的理论诠释船山思想的新尝试。而邓辉的《王船山历史哲学研究》，汪学群等人的关于船山易学的著作则分别对船山思想的史学、易学等方面进行了有所侧重的专门研究。

港台学者的船山学研究，经历了与大陆不同的发展历程。总的来说，由于没有经历过对儒学和传统文化的猛烈批判时期，他们在中国哲学的继承和发扬方面受意识形态影响较小，治学的传统色彩较浓。他们在很大程度上保持了自民国以来的学风和思维路向，因此成果斐然。唐君毅在其所著的《中国哲学原论·原教篇》中对船山哲学的论述，条分缕析，周浹透辟，被港台学人推为“最能知船山者”。他对船山思想分别就其“天道论”、“性命天道关系论”、“人性论”、“人道论”及“人文化成论”等五方面作了系统梳理，并得出了“船山之学，以《易》为宗”、“船山之学，归在论史”的判断^②。牟宗三则在《黑格尔与王船山》一文中，将王船山与黑格尔相提并论，认为二人“依照传统的标准说，都不算是好的哲学家，

① 陈来：《诠释与重建：王船山的哲学精神》绪言，北京大学出版社2004年版，第47页。

② 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》第二十章《王船山之天道论》，台湾学生书局1980年版，第515页。

而却都是好的历史哲学家”，并对船山的历史哲学作出了“古今无两”的高度评价^①。劳思光在其《新编中国哲学史》中，亦秉其“基源问题研究法”而专论船山，指出船山思想以《易经》为基据，以《易经》为根本，其第一特色为实在论立场。曾昭旭的《王船山哲学》一书，主张对船山义理“直接用船山自己提出的概念来涵摄”。而林安梧的《王船山人性史哲学之研究》将船山之学看作“整个来说可以说就是一套历史哲学”，曾春海及杜保瑞等人则就船山的易学及易学入路的形上学体系有专门阐发。

以上即是百年来船山学研究的基本状况，纵观以上学术成果，我们可以看出，目前船山学研究已进入多领域、多方法、多角度的深入探讨时期，然而学界依然存在对船山思想的解读偏差问题，船山学展现给研究者的可为学术空间仍然很大。究其原因，笔者认为，除了解读者基于各自的立场、角度、背景所构成的思维“前见”不同和船山思想本身的复杂性与浑沦性之外，对船山整体思想尤其是其易学思想研究的关注度不够也是导致不能正确解读船山的重要原因。

关于船山的易学思想，由于文本本身较为晦涩难通加之易学又是专门之学，所以迄今为止研究成果相对较少。朱伯崑先生所作的《易学哲学史》一书，是从易学领域入手研究中国哲学的开山之作，也是目前最为完备，最有功力的易学研究专著。朱伯崑于《易学哲学史》第四卷专论王船山，从易学哲学角度对船山易学作出了鸟瞰式的把握，向我们初步展示了船山易学与其哲学之间的密切关系。此后萧汉明于80年代问世的《船山易学研究》，主要致力于以唯物辩证法思想来解读船山易学。在今天看来，二书对船

① 牟宗三：《生命的学问》，广西师范大学出版社2005年版，第170～180页。

山易学及其整体思想体系的开掘有开创之功,都是船山易学研究的上佳之作。但从另一角度考量,与学界船山学的整体研究状况相一致,二书也同时存在着受时代风气及政治因素影响较大的问题。

此后大陆关于船山易学的研究,一度鲜有有影响的成果出现。近期这一情况稍有改观,陈远宁的《中国古代易学发展第三个圆圈的终结:船山易学思想研究》及汪学群的《王夫之易学——以清初学术为视角》两部专著相继问世。前者仍侧重以马克思主义为指导原则对船山易学进行易学史的解读和定位,后者则侧重从社会史与思想史的角度入手来解读船山。二书作为较新的学术研究成果,进一步深化了船山易学的研究,但从总体来看,二书似乎都未能超越朱伯崑的理论成果。相比之下,港台学者的研究在一定程度上补充了大陆研究成果的不足。早期,台湾学者曾春海教授的《王船山易学阐微》是比较深入地解读船山易学思想的优秀著作,近期,杜保瑞的博士论文则以易学与气论二途作为船山形上学体系的研究入路,对船山易学作了系统的哲学考察,显示出船山易学研究的新趋向。

考察百年船山学及船山易学的研究成果,我们可以得出这样的结论:就船山学的整体研究而言,船山易学在整个船山学研究中处于相对薄弱的环节;而就船山易学研究本身而言,比较明显的不足表现在:目前的学者对船山易学的研究仍然多停留在对其易学本身的体例、方法和逻辑构架的客观层面的介绍上,有分量的理论探讨较少;在与船山整个学术体系乃至与宋明理学的关系方面考察不够,究竟船山易学在其庞大复杂的哲学体系中占有何种地位,发挥着何种作用,学界对此缺乏准确的定位,而这一缺失又直接影响了船山哲学的总体把握。

杜保瑞有言,研究首先要确定研究进路,研究进路的选择要以

“相应”为标准。研究船山哲学以船山易学作为研究进路,无疑是最为恰当的。受杜保瑞所启,笔者也认为,船山哲学体系的建立,是由易学切入的。因此若不从船山易学思想入手,实难以把握其思想体系之本质;而由易学入手解读船山哲学,可以最大限度地接近船山思想的真精神。这是因为船山本身是以易学象理无隔的视野和进路构建起自身全新的有机整体的哲学文化价值系统,易学既是船山之学整体系统的重要组成部分,也是其构造体系的根本出发点和方法论原则,船山形上学体系的建构过程无不笼罩在其易学思维的视野之下,处处体现了船山以《周易》生生日新之道统摄天人,以《周易》人文化成之理经世致用的基本精神。可以说,船山之学在本质上即是一易学体系,易学是其哲学体系的核心。

三 船山易学的基本特征

众所周知,《周易》与其他经典不同,自诞生起,就是一部具有独特系统的文本,她既有由阴阳奇偶之画所形成的卦爻象的符号系统,又有由卦名、卦爻辞所组成的直揭卦爻象之义理内涵的文字系统。从形式上看,《周易》是符号系统与文字系统的结合,从内容上看,则是象数与义理的结合。因此,象数与义理成为《周易》的一体两面;象数与义理的关系问题,成为易学的基本问题。在易学发展史上,根据对象理关系这一易学基本问题的理解与侧重角度的不同,可把易学家分为象数、义理两派。其中,象数派多从《周易》卦爻象的符号系统出发,重在发明象数体例来揭示卦爻象的推演变化以及其所符示的人事吉凶祸福之情状;义理派则更加注重对《周易》古经的卦爻辞以及《易传》的文字系统中所蕴涵微言大义之义理呈现。船山治《易》,亦由此象数与义理之易学基本问题出发,

首先对易学史上象数与义理两派的既有理论成果作出了自己的评判。

船山在其易学的纲领性著作《周易内传发例》中写道：

秦焚书，而《易》以卜筮之书不罹其灾，故《六经》惟《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也，自此始。……孔子删而定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中，而冒天下之道。……汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之术纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，既诡于道，且其言曰：“得意忘言，得言忘象”，则不知象中之言，言中之意，为天人之蕴所昭示于天下者，而何可忘邪？然自是以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要。苏氏轼出入于佛老，敝与弼同，而间引之以言治理，则有合焉。程子之《传》，纯乎理事，固《易》大用之所以行，然有通志成务之理，而无不及而速、不行而至之神。张子略言之，象言不忘，而神化不遗，其体洁静精微之妙，以益广周子《通书》之蕴，允矣至矣，惜乎其言约而未尝贯全《易》于一揆也。朱子学宗程氏，独于《易》尽废王弼以来引申之理，而专言象占，谓孔子之言天，言人，言性，言德，言研几，言精义，言崇德广业者，皆非羲、文之本旨，仅以为卜筮之用，而谓非学者之所宜讲习。其激而为论，乃至拟之于《火珠林》卦影之陋术，则又与汉人之说同，而与孔子《系传》穷理尽性之言，显相抵牾而不恤。由王弼以至程子，矫枉而过正者也，朱子则矫正而不嫌于枉矣。

在船山看来，《周易》从来不是只言象占的卜筮之书，而是圣人“弥纶天地之道”以“崇德广业”的儒门要籍，这是他基于儒者立场

对《周易》一书性质所作的根本定位。船山认为,在孔子赞《易》于揲策占象中提揭出得失性命之理和天下之道之后,汉儒治《易》只重象数,不重义理,未能传承三圣作《易》之宗旨。尤其襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流,“一以象旁搜曲引,而不要诸理”,结果使《周易》天人之学流于筮占,是舍本逐末,违背了圣人作《易》的本意;而王弼纠汉《易》之偏,“一以道为断”,开义理派解《易》之新风,显然有功于圣门。但是王弼主张“得意忘言,得言忘象”,其弊在矫枉过正,由于不能正确理解象理之间的关系,从而把言、象看作是对理的阻碍而尽废之,因此其易学立场亦须修正。由以上对汉易及王弼易学的评判可知,船山基于他心中的象理关系,反对汉易象数之学而认可王弼义理易学的解《易》传统,但是对于义理派尽黜象数的做法又有所批评。

到了宋易各家,船山进一步指出,苏轼治《易》由于出入佛老而“蔽与弼同”,但与王弼不同的是,他能够认识到“言”对“理”的重要作用,从而间或“以言治理”,这点与易道有合,因此值得肯定;而作为宋易义理派代表的程颐,在继承了王弼易学旨在“得意”的义理派传统的基础上,虽不言“忘象”、“忘言”,较之王弼易学更为合理,但由于其言理事而不言气化,治《易》只重义理一面之阐发,同样具有重理轻象的缺点;而朱熹虽学宗程氏,但在易学史上却没有继承王弼、程颐以来的义理传统,因而把《周易》还原为卜筮之书,使由圣人开显并被义理派所传承的易学天人性命之理重新隐入象占之中,显然犯了矫正过枉的错误。船山断言,在宋易各家中,只有张载易学能够“益广”周敦颐《通书》之道,并言象理而不忘,从而在坚持义理派的基本立场上,又间言《周易》“神化”洁静精微之妙,弥补了程《传》之不足,因此其路向最值得肯定。由此可见,船山易学归宗张载的根本出发点,正在于二人在处理象理关系这一《易》学基本问题上的一致性。

由上述船山对易学史上象数与义理两派的评价,我们可以初步断定,船山治《易》属义理派一路,他认可自王弼以来以人事义理为标的的解《易》思路,认为这符合孔子作《易传》的宗旨;同时他又指出,象数派重象的倾向亦有可取之处。因为《易》象作为《周易》义理存在的基础,只有切实把握了象,才能真正的体认理。因此,船山治《易》选择了继承张载易学“象言不忘”的义理易学立场,从而确立起他“义理为宗、象理并重”的独特易学观。

(一) 义理为宗

如前所述,船山一生服膺易道,把《周易》看做是圣人穷理尽性、崇德广业的大道之源,因此在学术道路的选择上,把“其学以《易》为宗”的张载看作儒门道统的正宗。这样的治《易》视野,决定了他在易学史观上,首先把《周易》一书定位为“四圣同揆、《象》、爻一致”之儒门经典,并由此出发,将《周易》之占筮与义理、得失吉凶等统一起来,发挥传统儒家“《易》为君子谋”、“占义不占利”的义理派观点。

船山在其易学哲学的起点处,首先发表了对于《周易》一书的基本看法。他继承《易传》“昔者圣人之作《易》也……和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”^①以及“夫《易》,圣人所以崇德而广业也”^②之说,把《周易》定性为圣人本天立人、崇德广业之书,从而为儒者效法《易》道修己治人提供理论基础。这表现在他对《周易》文本的解读上,首先针对《周易》成书之来源提出“四圣同揆”说,以统《经》、《传》为“后圣以达先圣之意,而未尝有损益”之作。船山于《周易内传发例》中写道:

① 《周易·说卦传》第一章。

② 《周易·系辞上传》第七章。

伏羲氏始画卦而天人之理尽在其中矣。上古简朴，未遑明著其所以然者以诏天下后世，幸筮氏犹传其所画之象，而未之乱。文王起于数千年之后，以“不显亦临，无射亦保”之心得，即卦象而体之，乃系之《彖辞》，以发明卦象吉凶得失之所由。周公又即文王之《彖》，达其变于爻，所以研时位之几而精其义。孔子又即文、周《彖》、爻之辞，赞其所以然之理，而为《文言》与《彖》、《象》之《传》，又于其义例之贯通与其变动者，为《系传》、《说卦》、《杂卦》，使占者、学者得其指归，以通其殊致。盖孔子所赞之说，即以明《彖传》、《象传》之纲领，而《彖》、《象》二传即文周之《彖》、爻，文、周之《彖》、爻，即伏羲氏之画象，四圣同揆，后圣以达先圣之意，而未尝有损益也，明矣。

船山认为，《周易》一书的经传系统虽然各自成文，就其来源而言，出于不同的年代和作者，但都是圣人体贴天道所作，因此在义理上保持着内在的一致性。具体而言，六十四卦卦爻画、卦爻辞及《易传》的产生分别为：伏羲观象明理而画卦；文王体伏羲卦画所蕴之天人之理，以三才之道发展出六十四卦卦（彖）辞；周公又继承文王卦辞之意而发挥为三百八十四爻爻辞；孔子则对《周易》经书之卦画、卦爻辞全面继承，从而写出《易传》以进一步阐发《周易》精蕴。由此，《周易》的卦画系统与文字系统、卦（彖）辞与爻辞，经书与传文，共同构成一完整的义理表达系统。由于羲、文、周、孔在作《易》过程中，存在“后圣以达先圣之意”的先后继承关系，因此就发挥《周易》义理来说，四圣所作部分虽然不同，但“同揆”此天人之理，此理起初为卦象所蕴，后为卦爻辞所揭，最终被《易传》所统合，是以前后并无损益。因此，伏羲易即是文王易，文王易即是周公易，周公易即是孔子易。要想把握易学精义，必须将《周易》各个部分以天人之理合而观之，将前圣后圣之意融会贯通。此为船山治

《易》的一条基本原则。

关于《周易》经传来源的“四圣同揆”之说,并非由船山自创,而是来自易学史上的传统观点。自先秦以来,儒家学者出于维护《周易》儒学立场的需要,大都认可羲、文、周、孔“四圣”作《易》之说,此说经王弼而大显。其间虽又有将“四圣”合并为“三圣”^①、重卦另有其人之说^②,但总不离圣人作《易》之旨。盖《易》为圣人之书,在儒家学者的理论视野中,早已成为一不证自明的理论前提。此后到了宋代,虽然受疑经风气的影响,有叶适、欧阳修等人分别从史学角度对此传统说法提出过质疑,但在船山看来,除欧阳修“《序卦》非圣人所作”^③之说值得肯定之外,传统的“四圣同揆”的易学史观依然是不容颠覆的真理。因此他对于《周易》一书的来源问题,依然坚持“四圣同揆”的鲜明儒学义理派立场。于治《易》之初重新昌明此论,船山本意在反对割裂《周易》经传、提倡先天《易》与后天《易》之分、“将《易》各自看”的邵雍、朱熹易学,从而维护儒家义理易学的根本立场;同时亦为自己“义理为宗、象理并重”的易学观提供易学史之前提。

船山的“四圣同揆”说,由于统伏羲之卦象系统与文、周、孔子之义理系统为一体,因此成为船山象理一体的易学观的理论基础;而其“《彖》、爻一致”之说,亦成为“四圣同揆”的应有之意。另外,关涉此“四圣同揆”之说,船山还进一步提出“《大象传》之别为一义”说。

① 参见王新春《神妙的周易智慧》,中国书店2001年版,第20~22页。

② 参见汪学群《王夫之易学》,社科文献出版社2002年版,第103页。

③ 欧阳修不仅不以《序卦》为孔子所作,而是认为自《系辞传》以下皆非孔子所作。他以《系辞》以下各传之文本相互矛盾而断定《易传》非一人一时之作品,显然此说更接近历史真实。另外叶适亦有类似观点(参见汪学群《王夫之易学》,社科文献出版社2002年版,第104页)。

船山的“《彖》、爻一致”之说，指的是《周易》六十四卦之彖辞与爻辞之间存在义理一致的关系。在船山看来，由于“四圣同揆”，周公所作之爻辞是对伏羲所画之卦象、文王所作之卦辞的时位关系的进一步解说，因此爻辞与彖辞，自然其义相通，都体贴和彰显卦象所蕴之同一义理内涵。因此就一卦之体用角度而言，“《彖》以为体，六爻皆其用”（《周易内传》卷六），二者是基于同一卦象之义的体用不同角度之发挥，因此“舍《彖》无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异”（同上），船山在此指出，六爻之意统一于《彖》，卦爻辞之义理不能有差别。由此观念出发，船山进一步示人以“《彖》、爻结合，爻不悖《彖》”之读《易》原则。他说：

昔者夫子既释《彖》、爻之辞，而虑天下之未审其归趣，故《系传》作焉。求《彖》、爻之义者，必遵《系传》之旨，舍此无以见《易》，明矣。《传》曰：“观其《彖辞》，则思过半矣。”明乎爻之必依于《彖》也。故曰：“《彖》者材也，爻者效也。”……说《易》者于爻言爻，而不恤其《彖》；于《彖》言《彖》，而不顾其爻；谓之曰未达也，奚辞！……爻之义无不尽于《彖》中，而何读《易》者弗之恤邪？篇中以爻不悖《彖》为第一义。（《周易内传发例》）

在这里，船山以“《彖》、爻一致”之说，发挥《易传》“《彖》为爻才，爻为《彖》效”之传统说法，并主“爻依于《彖》”、“爻不悖《彖》”，从而既反对了“文自文，周自周，孔自孔”的邵雍、朱熹先天易学，维护了“四圣同揆”的作《易》宗旨，又批判了“释《经》者得句而忘其章，得章而忘其篇”的古今之通病，尤其批判了“近世姚江之徒，拈单辞片语以伸其妄”的做法实际是“释氏离钩得鱼之淫辞”（同上），为君子所不取。

对于《彖》、爻辞与《易传》的关系，船山指出，欲探求《彖》、爻之义而明大《易》之旨趣，则必依于《系辞传》之要旨，而不可以《大

象传》释之。这是因为：

昔者夫子既释《彖》、爻之辞，而虑天下之未审其归趣，故《系传》作焉；求《彖》、爻之义者，必尊系传之旨。舍此无以见《易》矣！

后儒谈《易》之弊，大抵论爻则不恤《彖》，论《彖》、爻则不恤《系传》，不知三圣之精蕴，非《系传》二篇不足以章者，此乃孔子昭示万世学《易》、占《易》之至仁大义。（《周易内传发例》）

在船山看来，孔子作《系辞传》之目的，即在于使学《易》之人由把握全《易》之旨而明卦爻辞之义，但是后儒却不明此理，不能统《系辞传》与《彖》、爻之义为一炉，是以无法彰明三圣作《易》之精蕴；更有甚者，将《大象》与《彖》、爻之义混为一谈，从而使《易》理更加隐晦不明。他说：

《大象》之与《彖》、爻自别为一义。取《大象》以释《彖》、爻，必齟齬不合，而强欲合之，此易学之所由晦也。《易》以筮而学存焉，惟《大象》则纯乎学《易》之理，而不与于筮。……《大象》，圣人之所以学《易》也……非但为筮者言也……读《易》者分别玩之，勿强相牵附以乱《彖》、爻之说，庶几得之。（《周易大象解》序）

船山在此指出，《大象传》所言之义理，是孔子依六十四卦卦象之义理引申之后而别立之新说，是为进一步阐明学《易》之理而作，因此不同于为占《易》所作之爻辞。本来卦象已成之后，就已提供对卦理的新解释的合法空间，故而夫子以教化之由而造作新说的作法是合理的。但是，如果要以《大象传》之义理来解释卦爻辞，就会“齟齬不合”，因为《大象传》“纯乎学《易》之理，而不与于筮”，其阐发《周易》之义理内涵，自有不同于占筮之处。由此可见，船山之“《大象传》之别为一义”说，又可引出其“占学一理、以学为重”之

说。

综上所述,船山之“四圣同揆”、“彖爻一致”及“《大象传》之别为一义”说表明,治《易》应该“即象见《彖》,即《彖》明爻,即《彖》、爻明《传》,合四圣于一轨,庶几正人心、息邪说之意云”(《周易内传发例》),此为其“四圣同揆”之宗旨,亦是其易学方法之层次。

《易传·系辞上传》有言:“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器尚其象,以卜筮者尚其占。”船山将此“《易》有圣人之道四”,进一步归结为“占《易》”与“学《易》”两个方面,从而基于“四圣同揆”的易学史观,进而提出占、学不可偏废。他说:

《易》之垂训于万世,占其一道尔。故曰:《易》有圣人之道四焉,惟制器者尚其象,在上世器未备而民用不利,为所必尚,至后世而非所急耳。以言尚辞,以动尚变,学《易》之事也。故占《易》、学《易》,圣人之用《易》,二道并行不可偏废也。故占《易》学《易》,圣人之用《易》,二道并行,不可偏废也。故曰“居则观其象而玩其辞”,学也;“动则观其变而玩其占”,筮也。子曰,“卒以学《易》,可以无大过”,言寡过之必于学也;又曰,“不占而已矣”,言占之则必学以有恒也。(《周易内传发例》)

船山认为,辞、变、象、占四者是统一的,也即占《易》与学《易》的统一。所谓学《易》之事,指领会卦爻象和卦爻辞的所符示的深层内涵,即自然人事变化之义理;占《易》之事,则是指观察占筮所得之卦爻象的变化以预知吉凶祸福。在他看来,这两方面相辅相成,不可偏废,都是圣人教人以《周易》之用。因此,“《易》道之切于人用,居不可不学,而动不可不占也”(《周易内传》卷五上)。他进一步对对易学史上“徒究其辞”与“专取象占”的两种治《易》倾向都进行了批判。他说:“京房、虞翻之言《易》,言其占也。自王弼而后至于程子之言学也。二者皆《易》之所尚,不可偏废,尤其不可

偏尚也。”(《周易内传发例》)

船山从《周易》本身出发,主张占学不可偏废,但并非是将占与学置于同等地位。他认为圣人作《易》之旨,在引导人们把握《周易》之义理内涵,“圣人作《易》,俾学圣者引伸尽致,以为修己治人之龟鉴,非徒为著者示吉凶”(《周易内传》卷六上)。他以孔子为例说:“夫子虑学《易》者逐于占《象》而昧于其所以然之理,故为之《传》以发明之,即占也,即学也,即以知命而不忧,即以立命而不贰。”(《周易内传》卷五上)在船山看来,孔子作《易传》的目的,是怕学者流于占卜之术而忽略其义理,而强调治《易》旨在发明其中的义理。因此他总结《系辞上传》第五章说:

此章推极性命之原于《易》之道,以明即性见《易》,而体《易》乃能尽性于占,而学《易》之理备矣。根极精微,发天人之蕴,《六经》、《语》、《孟》示人知性知天,未有如此之深切著明者;诚性学之统宗,圣功之要领,于《易》而显。乃说者谓《易》为卜筮之专技,不关于学,将置夫子此章之言于何地乎?

船山指出,孔子作《系辞》所阐发的不是卜筮之专技,而是学《易》之义理,此义理正是《周易》作为儒家天人之学、穷理尽性之学的根本体现。易学之所以成为“性学之统宗,圣功之要领”,端赖于此。因此,学《易》之人应明了易学之精蕴所在,非但以《易》为占筮之小道,从而把握圣人作《易》之大旨,以学为重。

船山以“占学一理”立论,实质上是把占《易》纳入学《易》的轨道之中,从而重申了自己义理易学的基本立场,批判了自汉易以来象数易学“流于筮占”的治《易》倾向,同时强调“以学为重”,又反对了以王弼为代表的义理派之“尽废象占”。由此“占学一理”出发,船山进一步提出“得失吉凶一道”之说,认为占筮所得之吉凶应当与学《易》所示之得失情况一致,从而赋予吉凶祸福以善恶得失之价值意义。

船山继承张载的“《易》为君子谋，不为小人谋”之论，认为《周易》教人占筮的根本目的不仅在于引导人们趋吉避凶，避祸求福，而是教人懂得是非之理，得失之几，从而穷神知化以崇德广业。他说：“《易》之为书，言得失也，非言祸福也；占义也，非占志也，此学《易》者不可不知也。”（《周易内传》卷六上）“吉凶者，得失之影响，圣人之断吉凶，断之以得失而已。”（《周易内传》卷五下），从而将吉凶赋予得失的判断标准。

那么什么是得失？如何才能判断得失？船山进一步说：

得失以理言，谓善、不善也。《易》不为小人谋诡至之吉凶。于其善决其吉，于其不善决其凶，无不自己求之者，示人自反而勿侥幸，勿怨尤也。（《周易内传》卷五上）

在船山看来，占筮之吉凶取决于人行为之得失，得失则以义理之善恶为标准，得善则吉，不善则凶，皆由自我行为之善恶决定，吉凶之辞是令占者反省自我，以不存徼幸心理，不怨天尤人。因此船山说：“占者以仁义之存去审得失，而吉凶在其中矣。”（同上，卷六）强调君子应当遵循“即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学”的治《易》理路，透过占筮所示吉凶以通晓义理，辨别义利，改过迁善，从而自修其德，自成其性。这也正是“《易》为君子谋”的真正内涵。

由此“占学一理，得失吉凶一道”之义，船山进一步引出“占义不占利”之观点，对占筮的目的作了规定。他在解释“是以自天佑之，吉无不利”时说：

《易》因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失，而不忘忧虞，则进退动静一依于理，而“自天佑之，吉无不利”矣。天者，理而已矣，得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁；皆天所佑而无不利也。利者，义之和也。（《周易内

传》卷五上)

在船山看来,《易》本天道以推及人事,君子占筮以决疑,并非关心个人的吉凶祸福,而是慎于得失之理,以使自己的行为符合合理的要求。只有这样,才能像比干、伯夷、叔齐那样,因为行为符合天理而受到上天的护佑,即使死亡亦会精神长存。船山强调“君子之筮,以审于义,而利自在焉”,从而从“义”的角度出发,以义释利,将判断占筮之“利”的标准定为是否“和义”。这也是对《乾文言》“利物足以合义”、“利者,义之和也”思想的继承。

由此可见,船山“占义不占利”的解《易》原则显然体现了儒家的一贯价值立场,这也是他“以义理为宗”易学原则在处理占筮之义利问题时的必然选择。

(二) 象理并重

由前所述,船山“四圣同揆”、“占学一理”等易学原则鲜明地体现了他易学义理派的基本立场,也初步显示出其兼重象数、不废占筮的思想倾向,这是船山易学思想之独特处。由此我们可以看出他对象理关系这一易学基本问题上的回答,这就是他“《易》之全体在象”、“象理一体无隔”的易学象理观。

在易学史上,无论是象数派还是义理派,都继承自《易传》以来把《周易》一书看做是圣人设卦观象、模拟真实宇宙所形成的世界图式的基本立场,认为《周易》六十四卦的卦爻象系统就是符示天地间万物万象万变的符号系统,而卦爻辞所彰显的卦爻象之义理则涵具着宇宙中一切事物及其变化的所以然之理。在这一点上,船山也不例外。他说:“《易》者,天地固然之撰也。”(《周易外传》卷六)在他看来,《周易》的象理系统无疑都是对天地宇宙固有状态及背后法则的模拟和展现,而“易之象数,天地之法象也。……其体与天地合也。”(《周易内传》卷五上),作为对天地之法象的直接

描绘，象数在《周易》的象理系统中显然处于更加基础的地位，因此，他在象理问题上，提出“《易》之全体在象”的命题。

在《周易》象理的问题上，船山继承《易传》“《易》者，象也”的解释传统，他首先把《周易》看作是由“象”构成的系统，换言之，象就是《易》。他说：“乃《传》固曰：‘《易》者，象也。’然则汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也。”（《周易外传》卷六）为此，他在诠释《系辞》时，进一步提出了“《易》之全体在象”的命题。他说：

吉凶悔吝，辞之所生所著也，因爻而呈，而爻亦本乎象所固有之材。材者，画象之材也。非象无象，非象无爻，非象与爻无辞，则大象、象爻辞占皆不离所画之象，《易》之全体在象，明矣。（《周易内传》卷六上）

在他看来，由“阴阳奇偶之画”（同上，卷五下）所形成的六十四卦卦爻象系统，是《周易》得以存在的基础，是《易》体之所在。从《周易》的成书过程来看，是先有伏羲所画之象，才有文王、周公卦、爻之辞及孔子赞《易》之文，离开了所画之象，《周易》的卦爻辞占及其他一切用来解象说理的文字系统，就失去其所本。由此“四圣同揆”说，船山指出，有象才有卦爻变占，没有象也就不会产生《周易》，象是《周易》的根基。“故卦也，爻也，变也，辞也，皆象之所生也，非象则无以见《易》。”（同上，卷六上）船山强调不能“舍六画奇偶往来应违之象以言《易》”（同上），这是他在解读《周易》时确立的基本出发点。

既然“《易》之全体在象”，那么象与理的关系又如何呢？船山指出，象与理的关系是有象即有理，象成而理著，二者是统一的、一体无隔的关系。他说：“象者，理之所自著也。”（同上）象不是孤立的存在，而是涵具理的存在，象是理的载体和展现形式，理要靠象得以呈现，二者不能分割。船山进一步强调，从《周易》象理关系的

形成来看,首先是“阴阳变通而成象则有体,体立而事物之理著焉”(同上),象对于理来说,具有逻辑先在性。他说:

今夫象,玄黄纯杂,因以得文;长短纵横,因以得度;坚脆动止,因以得质;大小同异,因以得情;日月星辰,因以得明;坟埴垆壤,因以得产;草木华实,因以得财;风雨散润,因以得节。其于耳启窍以得聪,目含珠以得明,其致一也。(《周易外传》卷六)

他认为,从天人宇宙的实际情况出发,无论是天地万物还是人自身,皆是先有事物之象,方有事物之理:有天地玄黄纯杂之象,则有天地之文理;有日月星辰之象,则有光明之理;有耳目之象,则有聪明之理。因此,船山批判邵雍的“画前有《易》”说是“不知指何者为画前也”,因为“有太极即有两仪,两仪即可画之象矣”(《周易内传》卷六上),邵雍的错误在于离象而言理,是不知卦前所谓太极即是两仪,而两仪即是实在的阴阳可画之象,因此太极本身就是可画之象,根本不存在象前有理的情况。

其次,船山认为,符示宇宙万象的《周易》六十四卦的卦爻象系统一经确立,即能够完全涵盖和展现事物之理,他说:“天道之流行于事物者,卦象备著,而其当然之理,皆显于所画之象。”(同上,卷五下)天道阴阳变易的法则流行于一切事物之中,而《周易》的卦爻象则穷尽了阴阳变易的法则,因此一切事物之理,皆显现于卦象中。卦象之外,无理存在。由此易学之象理关系,船山进一步提出了“象外无道”的观点。他说:

天下无象外之道。何也?有外,则相与为两,即甚亲,而亦如父之于子也;无外,则相与为一,虽有异名,而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形,父死而子继;不曰道生象而各自为体,道逝而象留。然则象外无道。欲详道而略象,奚可哉?(《周易外传》卷六)

在他看来,天下不存在象外之道,因为象与道的关系就像是耳目之于聪明一样,是一体之两面,同实而异名。如果象外有道,那么象与道就如同父子关系一样,无论多么亲密,依然是分为两物,各自为体,这样就会生出“道生象”或“道逝而象留”的情况,显然,这不符合象理一体的实际。

由此可见,船山的象理一体的易学观,不仅解决了易学内部卦爻象与易理之间的关系,而且也提供了对宇宙社会人生的一种总的看法,从而成为一种形上学视野。这一思想与程颐“至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间”^①的思想相比,虽然两者都主象理统一,但程颐象理统一观却是建立在他的理本论基础之上。与程朱重理轻象、以理为本的思想不同,船山的“象外无道”说否认有离象独立的洁静精微的理世界的存在。他强调象是体,理是用,象在先,理在后,理作为天道流行之发用,要借助具体的象才能展现自身。

船山象理无隔的《易》学观虽然重象,但却并不轻理,如前所述,船山把《周易》定位为天人性命之书,主张研象的最终目的在于体认“天人之理”,这是他治《易》的思想前提。基于对象理统一关系的理解,船山认为,既然象理是同一实体的一体两面,不可分割,那么要想求得义理,就必须由象入手,“即象以见理”,否则不能真正把握义理。因此,研《易》要象理并重,既不能得意忘象,也不能泥象忘理。由此统一的象理观,船山提出了他的治《易》宗旨,他说:“若夫《易》之为道,即象以见理,即理之得失以定占之吉凶,即占以示学,切民用,合天性,同四圣人于一贯,会以言、以动、以占、以制器于一原,则不揣愚昧,窃所有事者也。”(《周易内传发例》)由此可见,“即象以见理”既是船山象理观的一部分,也成为他治

① 程颐、程颐:《二程集·易传序》,中华书局2004年版,第689页。

《易》的基本方法。

四 象数易学的重建

在“象理无隔”的易学主题之下，船山进一步对《周易》的象数内涵进行了考察，从而就《周易》卦序的起源与逻辑结构，提出“伏羲则图画卦”说以及“《乾》、《坤》并建、错综合一”说，并由此认定《序卦》非圣人所作，而肯定《杂卦》之卦序。另外，他还就重卦说、卦变说等象数体例进行了说明。这些原理无疑都是从《周易》“象”的角度立论，从而体现了船山对于《周易》相关象数问题的基本看法。

（一）伏羲则图画卦说

由前述“四圣同揆”说我们可知，在探讨易卦的来源和形成时，船山主伏羲画卦说，他认为伏羲所画之卦象是文、周、孔三圣所作彖辞、爻辞及《易传》的基础。而就伏羲画卦之取源，船山继而指出，伏羲画卦本于河图之数，由此而提出“伏羲则图画卦”说。

船山认为，河图是“圣人作《易》画卦之所取则，孔子明言之矣。则八卦之奇偶配合，必即《河图》之象，圣人会其通，尽其变，以纪天地之化理也。明甚。”又说：“《图》之象，皆可摩荡以成象；《图》之数，皆可分合以为数，而五位五十有五，参伍错综，而后八卦以成。”（《周易内传发例》）在船山看来，河图是圣人设卦观象的基础，伏羲八卦卦画的产生，来自于河图之数的参伍错综。

船山以河图来说明八卦的起源，对于河图生八卦的具体过程，他说：

《河图》中外之象，凡三重焉。七、八、九、六，天也；五、十，

地也；一、二、三、四，人也。七、九，阳也；八、六，阴也。立天之道，阴与阳俱焉者也。至于天，而阴阳之数备矣。天包地外，地半于天者也，故其象二，而得数十五，犹未歉也。人成位于天地之中，合受天地之理数，故均于天而有四象，然而得数仅十，视地为歉矣。卦重三而为六，在天而七、八、九、六皆刚，而又下用地之五，人之或一或三，而六阳成。地五、十皆阴，五，刚也，刚亦阴之刚。又用天之八、六，人之二、四，而六阴成。此则《乾》《坤》六爻之象也。一、三皆阳也，《乾》虚其一而不用者，天道大备，《乾》且不得而尽焉，非如地道之尽于《坤》也。是知圣人则《河图》以画卦，非徒八卦然也，六十四卦皆《河图》所有之成象摩荡而成者。（《周易内传发例》六）

河图之数分列内中外三重，分别象征天、地、人三才之象。外层七、八、九、六为天象，内层五、十为地数，中间一、二、三、四为人数，天包地外，人得位于天地之中，七、八、九、六处图外围，五、十处图之中央，一、二、三、四则分布于中外之间。外围七、八、九、六为天道之象，《说卦》云：“立天之道曰阴与阳”，外围为天，“七、九，阳也；八、六，阴也”，故“立天之道，阴与阳俱焉者也。至于天，而阴阳之数备矣”。因《河图》五十有五之数，参伍错综以画八卦，而得天、地、雷、风、水、火、山、泽之象；因而重之，六十四卦亦可摩荡而成。由此船山反对易学史上以洛书系统解释八卦，或以五行系统配河图之说。他说：

《洛书》本龟背之文，古者龟卜或法之以为兆，而今不传。说者欲曲相附会于《周易》，则诬矣。（《周易内传》卷五下）

其以五行配《河图》者，盖即刘牧易《洛书》为《河图》之说所自出。《易》中并无五行之象与辞，五行特《洪范·九畴》中之一畴，且不足以尽《洛书》，而况于《河图》！篇中广论之。其云“天一生水，地六成之”云云，尤不知其何见而云然。先儒但

沿陈说,无有能畅言其多少生成之实者。(《周易内传发例》六)

在船山看来,洛书系统是存在于古代的另一类龟卜系统,由于此类系统今已不传,因此人们将遗留下来的洛书系统附会于《周易》系统内,其实洛书非《周易》所本有;汉以后“皆以五位五十有五为五行生成之序者,舍八卦而别言五行,既与《易》相叛离”;至于所谓“天一生水而地六成,地二生火而天七成,天三生木而地八成,地四生金而天九成,天五生土而地十成”(同上)之说,也并无事实根据。船山继而指出,五行说始见于《洪范》九畴,亦是另一讲人事的系统,非言天道,而汉易以五行配洛书,进而配河图以解释八卦之起源,实与《易》道相乖离,因此应予以反对。他把圣人因河图而生八卦的过程归结为其阴阳之相得相合。他说:

圣人始因《河图》之象而数其数,乃因其数之合而相得、以成三爻之位者著其象,故八卦画而《易》之体立焉。阴阳自相类聚者为合,阴与阳应、阳与阴感为相得。圣人比其合,通其相得,分之为八卦,而五位五十有五之各著其用于屈伸推荡之中,天道备而人事存乎其间。然则《河图》者,八卦之所自出,灿然眉列。(《周易内传》卷五下)

在船山看来,圣人因河图五位相合之数而为《乾》、《坤》及其六子之卦象,即“分之为八卦”,八卦之象正是天地之数五十有五所体现的阴阳二气相互类聚、呼应与结合变化的产物,因此由阴阳所形成的天道、人事之变化,皆寓于八卦之象中。故而河图乃是八卦之起源。圣人则河图之数而画卦象,此种象数观点体现了天地之中阴阳二气相聚相感的变化法则。顺此河图八卦说,船山进一步阐述了重卦的形成过程:

若以伏羲画卦及筮者积次上生而成六爻者言之,则非内三画遽成乎八卦,而别起外三画以层累之。故《传》言参三才

而两之，合二爻而为一位。“重”者，一爻立而又重一爻也。故此于八卦言象，于重卦言爻。而《屯》、《蒙》以下之卦，皆性情功效之动几，非象也，则非一象列而又增三画为一象。“因而重之”者，因八卦之体，仍而不改，每画演而为二，以具阴阳、刚柔、仁义之道也。（《周易内传》卷六上）

船山认为，《周易》六画之卦是由三画卦“重叠”而来。重卦不是于三画之上复加三画，而是由三画之卦，每画各增一爻，“演而为二”，增为六画。在船山看来，此种重卦之说，重在以爻画之动变符示阴阳刚柔之消长变化，从而体现了《周易》“参三才而两之”的天地人三才之道；而旧说以三画卦之上各加三画卦为重卦之法，不符合三才之道之变化实际。此种重卦说也是船山反对以《大象》释《彖》、爻，从而主张“《大象传》之别为一义”的象数基础，因为《大象传》每卦卦象之义理阐发，即以两个三画卦相叠而言，这在船山看来，显然不符合卦象构成之结构，因此他主张，对于《大象传》，应当重在体贴圣人借助卦象构成新说所生发出的义理内涵。

（二）《乾》、《坤》并建、错综合一

船山的伏羲则图画卦说，以奇偶二数和阴阳二象的配合，解释了八卦与六十四卦的形成过程，因此，对于六十四卦之逻辑结构，他进一步提出“《乾》、《坤》并建”说，并以“错综合一”说来说明六十四卦的具体展开。他说：

伏羲以八卦生六十四卦，而文王统之于《乾》、《坤》之并建，则尤以发先圣之藏。（《周易内传》卷六下）

伏羲平列八卦，而《乾》君《坤》藏之象已著；文王并建《乾》、《坤》以统《易》，亦善承伏羲之意而著明之耳。此言六子之大用，所以摩荡阴阳，互相节宣，而归本于《乾》、《坤》也。（《周易内传》卷六下）

在船山看来,《乾》、《坤》两卦在六十四卦中,是统摄其余六十二卦的宗主。这一“《乾》、《坤》并建,以为大始,以为永成,以统六子,以函五十六卦之变”的易学原理的提出,是文王体贴伏羲画卦之意而发明:“至于文王,益求诸天人性命之原,而见天下之物,天下之事,天下之变,一本于太极阴阳动静之几,贞邪、诚妄、兴衰、利害,皆刚柔六位交错固然之理,乃易其序,以《乾》、《坤》并建为之统宗,而错综以成六十四卦。”(《周易内传》卷五上)

就《乾》、《坤》并建所统六十二卦之卦序关系,船山曾于《周易外传》中先后提出《乾》、《坤》变六十二卦的三种卦变模式^①。但到其晚年注《周易内传》时,由于认为这三种卦变模式虽然较之京房、邵雍等人之卦变、卦序说更为合理,但仍为人为机械排列,因此而在解释各卦时,颇多牵强僵化之处,不能符合“《易》之为道,自以错综相易为变化之经,而以阴阳之消长屈伸、变动不居者为不测之神”之根本精神,故又尽皆删去,而只以“《乾》、《坤》并建为宗”、“错综合一为象”言。

对于“《乾》、《坤》并建”之基本内涵,船山认为,《周易》卦序始于《乾》、《坤》两卦,《乾》、《坤》两卦以德立名,是以“《乾》、《坤》并建于上,时无先后,权无主辅,犹呼吸也,犹雷电也,犹两目视,两耳听,见闻同觉也”(《周易外传》),同时存在而发挥功能。在他看来,《乾》、《坤》两卦与其他六十二卦的关系是体用关系:“《周易》之书,《乾》、《坤》并建以为首,易之体也;六十二卦错综乎三才四象而交列焉,易之用也。纯乾纯坤,未有易也,而相峙以并立,则易之道在,而立乎至足者为易之资。”(《周易内传》卷一)这是对《周易·彖传》言“大哉乾元,万物资始”,“至哉坤元,万物资生”,《系

^① 参见朱伯崑《易学哲学史》第四卷,华夏出版社1995年版,第75~98页。

辞》言“《乾》、《坤》其易之门”，《象传》以《乾》、《坤》为天地健顺之德的大易思想的直接继承，也是对《周易》“太极”说的进一步发展。

船山认为：“太极者，《乾》、《坤》之合撰”（《周易外传》卷五），而“《乾》、《坤》者”，则是“太极固有之资，各有其德，而不可相无”（《周易内传》卷一）。从本体的角度而言，太极即阴阳二气“太和絪縕之实体”，阴阳二气同生共有，互为隐显，并存浑成，融突和合，不能相离，所以“《周易》并建《乾》、《坤》为太始，以阴阳至足者统六十二卦之变通”（同上）。《乾》、《坤》并建为首，因为天地万物都有阴阳两方面，《乾》、《坤》无时，如天地阴阳无先后。故曰：“《周易》并建《乾》、《坤》于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时，则无有有《乾》而无《坤》，有《坤》而无《乾》之道。”天地并存，无有先后，《乾》、《坤》作为天地的象征，也无先后。《乾》、《坤》最能体现天地之德性。

由此可见，船山所谓“《乾》、《坤》并建”，即是“阴阳并建”，《周易》六十四卦的每一卦都由十二位阴阳所构成，其所符示的万物万象都是阴阳二气并建的产物。其中，“阳奇阴偶，相积而六。阳合于阴，阴体乃成；阴合于阳，阳体乃成。有体乃有撰。阳亦六也，阴亦六也。阴阳各六，而见于撰者半，居为德者半。合德撰而阴阳之数十二，故《易》有十二；而位定于六者，撰可见，德不可见也。……故门立，而开阖任乎用。牖无阴，开而不能阖；墙无阳，阖而不能开。德不备而撰不能以相通矣。由此观之，阴阳各六，而数位必十有二，失半而无以成《易》。故因其撰求其通，窥其体备其德，而《易》可知已。”（《周易外传》卷六）《周易》六十四卦之每卦都为阴阳奇偶相合，阴阳爻的形成都离不开阴阳结合，只不过阴阳不同时显现，隐半见罢了，表现为撰德合为十二位，阴阳如门窗开阖相互涵蕴，阴阳各六位，失去一半则无以成《易》。由此船山指出，阴阳二气在宇宙气化流行的过程中，无所损益，亦无有生灭。所谓“阴

阳有隐见而无有无”(《周易内传》卷一),有幽明而无生灭。整个世界就是此阴阳和撰、实有不虚之“太极”。

在乾坤并建的统摄下,船山继而提出卦序排列的“错综合一”之说,他说:

“错”,冶金之器,交相违拂之谓。“综”,以绳维经,使上下而交织者,互相升降之谓也。……其错也,一向一背,而赢于此者诎于彼;其综也,一升一降,而往以顺者来以逆。(《周易内传》卷五下)

这里船山所言之“错”与“综”的意涵,大致相当于易学史上汉末虞翻所言之“反”与“旁通”、唐孔颖达所言之“覆”与“变”,而直接继承明代来知德之“错综说”。船山以“错综”关系说明六十二卦为《乾》、《坤》两卦自身的展开。他说:

《乾》、《坤》并建,阴阳六位各至,足以随时而相为隐显以成错综,则合六十四卦之德于《乾》、《坤》,而达《乾》、《坤》之化于六十有二,道足而神行,其伸不吝,其屈不悔,故于天下之故,遗神器之滞累,而运以无方无体之大用,化之所以不可知也。此明《易》之为道,圣人以天性之神,尽天地之妙,而立为大经,达为百顺,非其他象数之学所可与也。(《张子正蒙注》卷七)

《易》以《乾》之六阳、《坤》之六阴大备而错综以成变化为体,故《乾》非无阴,阴处于幽也;《坤》非无阳,阳处于幽也。(同上)

在船山看来,《乾》、《坤》两卦之所以能够形成六十二卦之序列,正是由于阴阳六位之相错相综。阴阳之向背隐显只是构成卦象的前提,阴阳错综则完成诸卦爻的组合,形成不同的卦。因此他说:“故《周易》之序,错综相比,合二卦以著幽明屈伸之一致。”(同上)卦序皆以错综构成,合而观之,一卦之两面,由阴阳隐显、向背、幽明的不同而各异;具备错综关系的两个卦之间,亦显示出阴阳隐

显、向背、幽明之相互关系。因此，以错综说解释乾坤十二位阴阳并建所成之六十四卦卦体，方能尽显《周易》“道足而神行”、“神无方而《易》无体”之大用。

另外，由此卦象结构的“错综合一”说，船山继而反对《序卦传》对卦序的解释框架。船山指出，《序卦传》非圣人之书，孔子所作“十翼”中并不包括《序卦传》。他说：“《序卦》非圣人之书，愚于《外传》辨之详矣，《易》之为道自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长、屈伸、变动不居者为不测之神。……故确信《序卦》一传非圣人之书，而此篇置之不论，且上下经之目非必孔子之所立也。”他认为，《序卦传》仅就卦名取义，将六十四卦因一序列的人事或天道的发展过程串联起来，并不能说明卦与卦之间的相互关系与六十四卦卦序的形成原理，因此非孔子所作。

由此，针对取消《序卦》的合法地位而造成的孔子作“十翼”不足的理论漏洞，船山进一步提出他的新“十翼”之说。他说：“故曰《序卦》非圣人之书也。若夫十翼之说，既未足据即云十翼。《文言》一，上下《彖传》二，《大象》一，上下《象传》二，《系辞》上下传二，《说卦传》一，《杂卦传》一，《序卦》固赘余矣。”（《周易内传发例》）即将《象传》之《小象传》再分为上下二传，由此补足孔子作“十翼”之数。

船山虽然反对《序卦传》之卦序，但却肯定《杂卦传》之文。他说：“杂者，相间之谓也。一彼一此，一往一复，阴阳互建，而道义之门启焉。故自伏羲始画，而即以相杂者为变易之体，文王因之，而以错综相比为其序。”（《周易内传》）在他看来，《杂卦传》中的错综相比的卦序是文王因伏羲所画之相杂变易之卦画而得出的卦序，因此能够体现阴阳往来之变化。他说：

杂卦者言其道同，而易地则忧乐安危、出处语默，各因乎往复循环之理数，而无不可体之以为道也。……知其异乃可

以统其同，用其半即可以会其全。故略于错而专于综，实则错综皆杂也。错者幽明之迭用，综皆用其明者也。《周易》六十四卦为三十二对偶之旨也。而《传》为言其性情功效之别焉。（《周易内传》）

船山认为，《杂卦》是讲卦象之间的差别，即卦象相反而卦义亦相反，卦义以卦象为基础，如说“乾刚坤柔，比乐师忧”等等。但讲相异或相反的目的，是要人们“知其异乃可以统其同”，知晓卦象的本性在十二阴阳；或从六画中领会其阴阳十二位之全体，所谓“用其半即可以会其全”。因为“《周易》以综为主”（同上），所以此《传》之重点是讲综卦之相反，其实错卦亦是阴阳相间的杂卦。因此，错综之卦皆为十二阴阳之大用，二者共同构成《周易》六十四卦之全体，体现了卦象阴阳合一之实质。

由上可知，船山提出“伏羲则图画卦”说以及“《乾》、《坤》并建”、“错综合一”等象数原则，且反对《序卦》之时间卦序，认同《杂卦传》之错综卦序，其矛头主要针对反对汉易京房以及宋易邵雍、朱熹等人的象数易学。他在《杂卦传》中，将《序卦》卦序与京房之八宫卦序、邵雍之先天卦序相等同。他说：“则《序卦》之文，与京房八宫世应、邵子方圆之位序，不足以肖天地之变易，审矣。”（《周易内传》卷六下）从而通过反对《序卦》文来批驳他们的象数图书之学。他说：

以康节之先天，安排巧妙，且不足以与于天地运行之变化，况八宫、世应之陋术哉！《乾》之变穷于《剥》，何以反下而为《晋》？又全反其所已变而为《大有》？无可奈何，而为游魂、归魂之说以文之。何以游？何以归也？无能言其故也。（《周易内传发例》）

在船山看来，京房八宫卦序由初爻开始变起，变至五爻，无法再变，因而释以游魂、归魂之自创体例，此种人力勉强安排之排列，

没有任何道理。因为“《乾》、《坤》立而《屯》、《蒙》继，阴阳之交也，无可循之序；十变而得《泰》、《否》，八变而得《临》、《观》，再变而得《复》、《剥》，其消长也无渐次之期。非如京房之《乾》生《姤》、《姤》生《遁》，以渐而上变，抑非如邵子所指为伏羲之《易》，《乾》一《兑》二，以渐而下变，其变动有定居也。”（《周易内传》卷六上）六十四卦排列阴阳相交并没有前后相因、循序渐变的顺序、周期，而京房八宫卦说皆从下逐渐变起，邵雍先天八卦次序图以一分为二法或加一倍法构筑，这都不符合“变动不居”卦序本义：“京房八宫六十四卦，整齐对待，一倍分明。邵子所传《先天方图》，蔡九峰《九九数图》皆然。要之，天地间无有如此整齐者，唯人为所作则有然耳。圆而可规，方而可矩，皆人为之巧，自然生物未有如此者也。《易》曰：‘周流六虚，不可为典要。’可典可要，则形穷于视，声穷于听，即不能体物而不遗矣。”（《思问录·外篇》）

由于朱熹对邵雍先天图书易学及其六十四卦形成之“加一倍法”的推崇，船山在此重点批评邵雍的先天易学，以“正人心，息邪说”。他指出：

邵子乃画奇耦各一之象为两仪，增为二画之卦为四象，又增三画之卦为四画之卦凡十六，又增为五画之卦凡三十有二，苟合其加一倍之法，立无名无象无义之卦，则使因倍而加，极之万亿而不可象，非所谓致远恐泥者与！（《张子正蒙注》卷七）

《易》有四象，以示《易》之全体，则自八卦而六十四卦，皆四象也。乃邵子立二画之卦，以为四象，因而于三画之上，增四画之卦十六、五画之卦三十二，委曲烦琐，以就其加一倍之法；乃所画之卦，无名无义，无象无占；而徒为虚设，抑不合于参两天地、兼三才而统阴阳柔刚仁义之理，且使一倍屡加，则七画而百二十八，八画而二百五十六，至于无穷无极而不可

止，亦奚不可！守先圣之道者，所不敢信。（《周易内传》卷五下）

在船山看来，邵雍的先天卦序，将阴阳一分为二绝对对立起来，分别连续不断地加倍分离，由二分为四，四分为八，直到分为六十四，没有任何象数依据。照此分法，完全可以一倍屡加，将阴阳分为无数卦。他指出邵雍的错误在于没有懂得阴阳合一、不可分离之关系：“‘一阴一阳之谓道’，不可云二也。自其合则一，自其分则多寡随乎时位，繁赜细密而不可破，蹇宣而不穷，天下数不足以纪之。参差哀益，莫知其眚。乃见一阴一阳之云，遂判然分而为二，随而倍之，瓜分缕析，谓皆有成数之不易，将无执与！”（《思问录·内篇》）阴与阳并非一分为二，二又分四，而是合二而一之体。邵雍的先天卦序违背了阴阳相合、相互渗透、隐见升降之理，是以与阴阳“有背驰而无合理”，无法彰显《周易》变化不测之《易》理、发挥“《乾》、《坤》之大用”（《周易外传》卷五）。

综上所述，船山内含“错综合一”的卦序结构的“《乾》、《坤》并建”说，不仅从卦序结构上批判了易学史上象数派京房、邵雍等人的卦变学说，而是以其所符示之天地阴阳气化流行、健动实有之宇宙观，成为船山建构易学天人之学的方法论基本原则。这一原则的建立，使船山的形上学范式完成了由“有无”到“幽明”、“隐显”的视阈转换^①，从而批判了佛老有生于无、生灭无常的世界观；这一原则与“象理一体”的易学原则一起，既共同构成船山易学体系一以贯之的“中庸”之道，又成为他建构全部哲学体系的易学视野和方法论原则。他的理气合一、道器合一、理欲合一等思想无不体现着这样的法则，他的这一思维方式既是对抗佛老的有力武器，也是

① 参见陈赞《〈周易〉与中国天人之学的模式》，载《大易集奥》，上海古籍出版社2004年版，第615~618页。

其对各家各派进行学术判定的方法论原则,总的来说,船山哲学所体现出的超越前人,回归儒家正统的中和气象,正是他的“象理一体”、“《乾》、《坤》并建”的易学原则在其理论体系中贯彻的结果。

五 易学视野下的天人之学

我们知道,《周易》之所以作为“大道之源”,是因为《周易》的象理系统本身作为圣人对天人之道的模拟,易学提供给儒家天人之学一个宏大的宇宙视野,以及本天道立人道的天人合一模式。由此模式和视野所构建的天人性命相贯通的易学天人之学的系统,才是易学的实质体现,也才是船山治《易》的根本目的。因此,下面即从船山易学所开显之天道观、性命论及理想人格三方面对船山易学天人之学作一具体分析。

(一) 一个全新总体宇宙图景的开显

在天道观的问题中,由《周易》经传开显并构建起来的以宇宙气化为中心的本体论传统,一直是宋明儒者用以对抗佛老,建立儒家形上学体系的可资借鉴的重要资源。周敦颐“无极而太极”的《太极图说》,张载“太虚即气”的《正蒙》哲学体系,无不继承《周易》气化宇宙论的模式而来。船山在此问题上,推崇周、张,他说:“盖张子之学,得之《易》者深,与周子互相发明。”(《张子正蒙注》卷七)他也把易学的气化宇宙论视为儒家天道观的表达系统,他认为,由太极、两仪、四象、八卦以至六十四卦所构成的《周易》的框架系统就是构成宇宙的基本图式,太极是阴阳二气“太和絪縕之实体”,而阴阳二气就是充塞天地、化生万物的实有本体。由阴阳二气充盈摩荡的太极,又是包含乾健坤顺的价值根基的人的德性之

资,由此一理路,船山建立起易学视野的形上学体系。由此可见,基于易学的总体宇宙图景,正是船山哲学系统的易学进路。

如前所述,《周易》“象理一体”、“《乾》、《坤》并建”的易学观既是船山易学本身的基本原则,也构成其发挥天人之学的易学视野和方法论。由此视野和方法出发观照世界,船山进一步得出“道器合一”、“理气合一”的打通“形上”、“形下”视阈的本体论观念,继而构建起他易学视野下的总体宇宙图景。

船山认为,象由阴阳二气形成,象理既然不可分割,则理气也是一体无隔的,因此“天下岂别有所谓理,气得其理之谓理也。气原是有理底,尽天地之间无不是气,即无不是理也”(《读四书大全说》)。而就道器关系而言,天下所有有形可见的东西都是象,也都是器,所谓“见乃谓之象,形乃谓之器”(《周易内传》卷六下),象、器只是叫法不同,因此“器道相须”(《周易外传》卷三),也是一体。器背后的所以然之道也只有通过器才能展现,所以“道者,器之道;器者,不可谓之道之器也”(《周易外传》卷五)。由此可见,与象理关系一样,相对于理和道来说,气与器才是根本。这是船山象理一体的《易》学视野在其整个形上学体系中的贯彻与深化。

在谈到形上与形下、道器之关系时,船山曾指出:“形而上者,非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。无形之上,亘古今,通万变,穷天穷地,穷人穷物,皆所未有者也。”(同上)“形而上者谓之道,形而下者谓之器,统之乎一形,非以相致,而何容相舍乎?”(同上)这里的“形”,可以理解为实在的世界,“形而上”非离开此实在的世界而另为一物,相反,有此实在的世界,才有上、下之分;形上与形下、道与器等等,无非是同一实在的不同表现形式,二者都内在于这一个实在的世界。因此,“形而上者,当其未形而隐然有不可逾之天则,天以之化,而人以为心之作用,形之所自生,隐而未见者也。及其形之既成而形可见,形之所可用以效其当然之能

者，如车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。形而下，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定，故谓之形而上，而不离乎形。”（《周易内传》卷五下）

由此出发，船山既反对在形上与形下之间划一界限，也拒绝将道器视为异体：“然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。”（《周易外传》卷五）他立足客观实有的立场，于《周易外传》中进一步提出“天下惟器”说。他说：

天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？……人或昧于其道者，其器不成，不成，非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者，多矣。未有弓矢而无射道，未有马车而无御道，未有牢醴璧币钟磬管弦而无礼乐之道，则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之及有而且无者，多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。（同上）

船山以“道”乃“器之道”，而又谓“器者，不可谓之道之器”，则此说并非与“道器合一”之说相异，而在于在客观实有层面凸显“器”的首要地位。在船山看来，“器”乃最基本之实有，“道”只表“器”之功能、性质及关系等，故“道”可说是“器之道”，而“器”不可说是“道之器”。船山之道器观，由“器”之客观实有，肯定“道”之真实存在，显示出他于易学重象、于世界重实有的理论倾向。由此易学道器观出发，船山在综摄前人的基础上，对理学之根本关系——理气关系作出了自己的回答。

理学家们对理气关系的看法，大致可以程朱与张载为代表。

程颐在治《易》时，批判地继承了王弼的义理易学，扬弃了王弼以“无”为本的玄学易倾向，从而提出“体用一源、显微无间”的著名命题。这一命题，就象理关系而言，是“因象以明理”、“假象以显义”；由此反映在理气关系上，主理气无时间先后，相即而不离。但由于他以“理一分殊”来规定世界，因此在程颐看来，理气虽无一时间先后之分，但“理一”显然更具有本体的意义，不因“分殊”之象而存在。由此他以“冲莫无朕、万象森然以具”而规定“理”。朱熹在继承小程“理一分殊”说的基础上，更是将理气关系严分为形而上之道与形而下之器，他说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。”^①在朱熹看来，天地之间，有理气二者，理为形而上之道，是产生万物的本原，而气为形而下之器，是产生万物的质料，理气本不相离，但是理气二者之中，理具有绝对的优先性，理本气末，甚至“未有天地之先，毕竟也只是理”^②，天理成了可以先天地人物而存在的气之本体。

与程颐同时代的张载，继承了汉唐易学的气化论思路，从而建立了以气为核心的易学体系。张载认为，作为气之本然状态的“太虚”为宇宙本体，理是保证太虚之气的生生不已、有序和谐的运动律则；太虚与气亦相即不离，但气较之理更为根本。由此他提出“太虚即气”之说，将世界还原为一气之流行。张载的气一元论，由于以“太虚”来规定气的本然状态，着眼于本体层面而不重现象，因此把气化流行的世界称为变化之客形，从而也造成了在现实存在与太虚本体之间的一定张力。

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，载《朱子全书》二十三，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2755页。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，中华书局1994年版，第1~2页。

程朱的理本论思想,由于明代理学“重气”的思维特征的产生,自明中叶开始受到实现的批判。如罗钦顺即指出,朱熹的根本错误在于离气而言理,将理气作二物看。王廷相在理气关系上也把气作为最高范畴,认为“理根于气”。在他看来,理气本不存在先后之说,理更不能生气,朱子之说是“虚实颠越,老、庄之谬谈”^①。这些思想,都成为船山探究理气关系的理论资源。

船山在综摄前人思想的基础上,基于象理一体的易学视野,对理气关系问题作了全面总结,提出了气为宇宙本然性存在,而理则为其妙用的理气论,从而彻底改造了程朱的理气说。他认为,理气关系是理气相互依存又统一于气的关系,不能将理气截然分为二物。他说:“理与气互相为体,而气外无理,理外亦不能成气。善言理气者,必不判然离析之。”(《读四书大全说》卷十)理气相互依存,理者气之理,气者理之气,但在天地之中,“理只是以象二仪之妙,气方是二仪之实,天人之蕴,一气而矣。……从乎气之善而谓之理,气外更无虚托孤立之理也”(《读四书大全说》卷十)。理作为气的妙用,其作用是“行乎气之中,而与气为主持分剂者也”(同上,卷七),从而否定了程朱的“理本气末,理先气后”说。他说:“理即气之理,气当的如此便是理,理不先而气不后……若论气本然之体,则未有几时,固有诚也……惟本有此一实之体,自然成理。”(同上,卷十)船山此说,以气为“本然之体”,“理只在气上见”,显然既是对张载理气论的继承,又是其象理无隔的易学观在其本体领域的根本体现。

船山对张载理气关系的发展,重要的一点在于他以易学原有之“太极”、“太和”概念取代了张载的“太虚”说。“太虚”本指“广

^① 王廷相:《王氏家藏集》卷三十三《太极辨》,中华书局1989年版,第189页。

大虚空”，张载首以此概念说明宇宙本体意义的气。二程认为，张载提“太虚之气”，并以“清虚一大”规定之，似乎沾染道家气味，有以虚静为气之本性之嫌。作为张载以来气学派的继承者，船山在注解《张子正蒙注》时，对“太虚”概念作了重新诠释。他认为太虚指的是阴阳二气絪縕相荡的本然状态。他说：

太虚，一实者也。（《思问录·内篇》）

阴阳二气充满太虚，此外更无他物。……虚者，太虚之量；实者，气之充周也。言太和絪縕为太虚，以有体无形为性，可以资广生大生而无所倚，道之本体也。太虚即气，絪縕之本体，阴阳合于太和，虽其实气也，而未名之为气。其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于此言之则谓之天。虚空者，气之量。……人之所见为太虚者，气也，非虚也。……虚涵气，气充虚，无有所谓无者。（《张子正蒙注》卷一）

这里所讲的太虚，其基本含义是“一实”，作为阴阳二气的存在状态或表现形式，太虚是实有的客观存在。船山以整个天地之间皆气，万物都存在于太虚之中，从而指出太虚不是佛老所说的虚无，而是实有。为了避免引起歧义，船山在《周易外传》中，主张不用“太虚”一词来说明本体的客观存在，而仅指广大虚空。在《周易内传》中，更把“太虚”明确为宇宙间阴阳相合、乾坤并建之健动实有之气的运动场所。而以“太极”来指称充塞两间的气的本然状态，船山在解释《周易·系辞上传》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”时说：

“太极”之名，始见于此，抑仅见于此，圣人之所难言也。“太”者极其大而无尚之辞。“极”，至也，语道至此而尽也；其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也。唯无有一极，则无所不极。故周子又从而赞之曰：“无极而太极。”阴阳

之本体，细缊相得，合同而化，充塞于两间，此所谓太极也，张子谓之“太和”。（《周易内传》卷五下）

“太极”作为“阴阳之浑合者”，其内涵指的是“细缊”，即阴阳二气和合未分、合同不悖的“和之至”状态。这也就是张载所说的“太和”。由此，船山以《周易》本有之“太极”、“太和”改造了张载的“太虚”范畴，从而克服了张载虚气之间的理论张力。

太和同太极一样，本来处于运动状态。“太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉？……‘维天之命，于穆不已’，何静之有？”（《思问录》内篇）因为运动是阴阳二气的根本属性，如太和即为“本动者也”。在船山看来，太极不断运动方有阴阳之不断产生，是以动者为动，静者亦动。这样由阴阳构成之宇宙大化才得以健动不息，生生日新。船山在《周易内传》中进一步指出，太极作为宇宙之本体，既非混沌之气，亦非清虚之气，而是太和细缊之气。此太和之气以健动不息、生生日新为特征。船山以太和细缊之气释太极，以太极自身的展开说明作为世界本源的气同天地万物的关系。在他看来，阴阳未分、理气充凝的“细缊太和”是万物的起源和本体。太和之气从性质上分阴分阳，从内容上则有理有气^①。因此他解释“一阴一阳之谓道”说：

“阴阳”者太极所有之实也。凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽以至蛄子萌芽之小，自成形而上以至未有成形，相与细缊以待用之初，皆此二者之充塞无间，而判然各为一物，其性情才质功效，皆不可强之而同。动静者，阴阳交感之几也。动者阴阳之动，静者阴阳之静也。……合之则谓太极，分之则谓之阴阳。不可强同而不相悖害，谓之太和，皆以言乎阴阳静存之体，而动发亦不失也。然阴阳

^① 牟宗三：《生命的学问》，广西师范大学出版社2005年版，第170页。

充满乎两间，而盈天地之间唯阴阳而已矣。……此太极之所以出生万物，成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之“道”，亘古今，统天人，摄人物，皆受成于此。其在人也，皆自此而善、自此而性矣。夫一阴一阳，《易》之全体大用也。（《周易内传》卷五上）

船山强调，太极和阴阳二气并非本体和派生的关系，如说“非太极为父、两仪为子之谓也”，“太极”中本来就包含着《乾》、《坤》并建之阴阳，亦即气中自然含具相互对待的两个方面。因此，太极与阴阳的关系是合与分的关系，“合之则谓太极，分之则谓之阴阳。不可强同而不相悖害，谓之太和”。

由此可见，船山将“太极”与“太和”分别指示阴阳二气不同分合、动静之存在状态，并以阴阳二气为天地间唯一之实有，以动静为阴阳交感之几，从而构建起了他实有健动、生生日新的阴阳气化的总体宇宙图景，这即是《周易》“一阴一阳之道”的全体大用之所在。船山由此“一阴一阳”之宇宙图景，“泝善与性之所自出”（同上），即开出下文本天立人、天人合一的性命论。

（二）天人性命贯通的新视阈

形上学观点的提出都是要为价值追求寻找根据，船山言天言道，其意在人。他继承《周易·彖传》“乾道变化，各正性命”的思想，亦以天道性命之说贯通天人。他本“性天之旨尽于《易》”（《张子正蒙注》卷一）之理念，在开示了《周易》阴阳并建、健动生生的易学天道观之后，又由此气化流行的客观宇宙论进路，阐发了其天人合一的性命论。

以天之所命于人者为性，本宋明儒家共许之义。船山亦言“性者，天人授受之总名也”（《读四书大全说》卷一），然船山由象理无隔的易学视野出发，本其理气合一之说和张载论性之理路，由气之

化育流行而言性,不仅大异于陆王心学由心言性之路向,即对于程朱理学之以理论性之路向,亦有所不同。由气化流行、生生不息而言性,乃是船山论性之卓异处。从象理一体的易学角度出发,船山认为,在气化流行中理气不能判然离分,人性也不能有天命之性和气质之性之分离。

如前所述,对于理气关系,船山有理气合一之说,相应的,船山论性亦从气上说,从而将程朱“性即理”之性规定为“气之理”。他说:“夫性即理也,理者理乎气而为气之理也,是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎?”(《读四书大全说》卷十)言理必依托于气,不能独存,由此船山在论性时坚持了立足于气的基本立场:“盖言心、言性、言天、言理,俱必在气上说。若无气处则俱无也。”(同上)自此理气一元论出发,船山提出了“理一气,气一理,人之性也”(同上)的论断,明确把人性规定为理气合一,即气即理的一元之性。

他说:“太虚者,阴阳之藏,健顺之德存焉;气化者,一阴一阳,动静之几,品汇之节具焉,秉太虚和气健顺相涵之实,而合五行之秀以成乎人之秉彝,此人之所以有性也。”(《张子正蒙注》卷一)在此他指出,人性是含有健顺之理的太虚之气气化流行的产物,“天之命人物也,以理以气。然理不是一物,与气为两,而天之命人,一半用理以为健顺五常,一半用气以为穷通寿夭”(《读四书大全说》卷五),人性是理气共同作用的结果,“气之化而人生焉,人生而性成焉”(同上,卷十),人性的形成,离不开气化,也离不开气化之理。

船山虽以气化论性,主张不离气言性,但却并非以气为性。他在解释张载“性通极于无,气其一物尔”(《张子正蒙注》卷九)时说:

无,谓气未聚、形未成,在天之神理。此所言气,谓成形以后形中之气,足以有为者也,气亦受之于天,而神为之御,理为之宰,非气之即为性也。(同上)

性是“生之理”，“气之理”，性中包括了气，但决不能以气为性，因此，他批判了二程气质之性的观点：“君子不以清浊厚薄为性，则其谓清浊厚薄为性者，必非君子矣。而程子抑言有气质之性，则程子之说，不亦异于君子哉！”（《读四书大全说》卷十）

将人性分为“天命之性”与“气质之性”的做法，始于张载，“气质之性”之说，由于能够解释人性恶的来源问题，因此为程朱所发扬。但是船山基于其理气合一之说，反对将人性作此二分，亦不以气质为恶。他说：

所谓气质之性者，犹言气质中之性也。质是人之形质，范围着生理在内；形质之内，则气充之。而盈天地间，人身以内人身以外，无非气者。故亦无非理者。理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气以函理。质以函气，故一人有一人之生；气以函理，一人有一人之性也。若当其未函时，则且是天地之理气，盖未有人者是也。乃其既有质以居气，而气必有理，自人言之，则一人之生，一人之性；而其为天之行流者，初不以人故阻隔，而非复天之有。是气质中之性，依然一本然之性也。（《读四书大全说》卷七）

他认为，天命本然之性落实于人身，也就成为人的气质之性，气质之性即说气质中之天命之性，而非除此天命之性外，另有一气质之性存在。从而将天命之性与气质之性统一起来。他说：“盖性即理也，即此气质之理。主持此气，以有其健顺；分剂此气，以品节斯而利其流行；主持此质，以有其魂魄；分剂此质，以疏濬斯而发其光辉。即此为用，即此为体。不成一个性，一个气，一个质，脱然是三件物事，气质已立而性始入，气质长在而性时往来耶？说到性上，一字挪移，不但不成文义，其害道必多矣。”（同上）气质之理亦即人的本然之性，由此船山提出了“性者生之理”的光辉命题。

船山论性，主要是就人而言人之性，在他看来，人性是“统乎人

而无异”(同上,卷三)的“人之同”(《读四书大全说》卷十),也就是人之为人的共性、普遍性。

从人的共相出发,船山把人性规定为“均是人也”,“未尝或异”的“生之理”(《张子正蒙注》卷三),即人生命之理则。这一生命之理则,在船山那里,包含了两层含义:其一,从纵向角度,“生之理”即指人之“生生之理”,此理贯穿人生命的总体历程;其二,从横向角度,“生之理”则为人的总体生命之理,包括人的形上形下、自然生命与德性生命的统一。此种人性论,显然上承《易传》“天地之大德曰生”、“生生之谓《易》”之固有理路而来。

船山以“生之理”定义人性,首先把人性看做是“彻始彻终与生俱有者”(《读四书大全说》卷十)。此一人性,并非只是人初生既有、生而自然之理,也是与人生相伴始终的生存之理。船山对“生”的理解,着眼于人的总体生命历程。他说:

且夫所云“生”者,犹言“性”之谓也。未死以前,均谓之生,人日受命于天,则日受性于命。日受性于命,则日生其生。安在初之为生,而壮且老之非生耶?(同上,卷七)

“生”不是特指人降生那一刻,而是指生命的全过程,由少至壮、至老,只要活者便是“生”,“生之理”便是人性。此处船山论性,以人性为一生成性,主要从天道健行不息而时时下贯于人而言性,是以他提出“天无一日而息其命,人无一日而不承命于天”(同上,卷五)的人性“日生日成”说。

船山指出,从天道性命相贯通的角度,“命曰降,性曰受,性者生之理,未死以前皆生也,皆降命受性之日也。初生而受性之量,日生而受性之真。”(《思问录·内篇》)降命受性的过程对于具体的人来说,就是生命存在的过程本身,降命受性非但在有生之初,而是贯穿人的生命历程始终。船山认为,事实上人生之初仅是受性的量,日生日成才能受性之真。人性的生成是一个渐进的过程,

绝不只降生一刻,天便将天命全部授予人身,人得之便终身不变不舍。因此他说:

夫性者生理也,日生则日成也。则夫天命者,岂但初生之顷命之哉?但初生之顷命之,是持一物而予之于一日,俾牢持终身以不失,天且有心以劳劳于给与;而人之受之,一受其成形而无可损益矣。夫天之生物,其化不息。初生之顷,非无所命也。何以知其有所命?无所命,则仁、义、礼、智无其根也。幼而少,少而壮,壮而老,亦非无所命也。何以知其有所命?不更有所命,则年逝而性亦日忘也。……故天日命于人,而人日受命于天。故曰性者生也,日生而日成之也。(《尚书引义》卷三)

船山认为,人性即是日生而日成的“生生之理”,是与人的生命相始终的发展过程,在这一过程中,天命始终发挥着作用。无论是初生之顷还是自壮而老,天都在不断授命与人,人同时也在不断的承接天命,天命与人性时时相贯通。依他之见,人初生之顷,即受天命,从而获得了先天的仁义礼智之善,这是人最初的生理。人生而后,在由幼到老的人生旅程中,也在时时刻刻享受天命,保存、凝聚、积累、扩充着自己的天赋善性,“方生而受之,一日生而一日受之”(同上),这样人性之生理才得以生生不息,不断发展,从而“形日以养,气日以滋,理日以成”(同上)。事实上,人的生命就是一个“命日新而性富有”(《思问录·内篇》)的过程。船山说:“孩提始知笑,旋知爱亲;长始知言,旋知敬兄”(同上),人只要认识到这一点,就能够“毫期而受命”(同上)。

命日新而性富有,人性显然处在不断发展变化中,因此船山说:“惟命之不穷也而靡常,故性屡移而异。……未成可成,已成可革;性也者,岂一受成例,不受损益也哉?”(《尚书引义》卷三)既然人性是人生之理,又体现了“天地之德不易,而天地之化日新”(《思

问录·外篇》)的自然生化之理,那么其生成变化,因革损益就是其自身内在的属性。由此人性的发展观出发,船山对一切静止的人性论思想作了批评。他说:“悬一性于初生之顷,为一成不易之例,揣之曰:‘无善无不善’也,‘有善有不善’也,‘可以为善可以为不善’也,呜呼!岂不妄与!”(《尚书引义》卷三)船山以“命日新而性富有”的变化日新的观点来论性,打破了先儒仅以有生之初来论性的局限,真正把人性与人的生命展开历程统一了起来。

船山“性者生之理”的第二义,是以“生”概括人的总体生命,这一生命就横向而言,是包含形而上之德性生命与形而下之自然生命的合体,因此人性的基本内涵,并不单指形而上者,而是“自形而上以彻乎形而下,莫非性也”(《读四书大全说》卷八),是包含道德理性与感性欲求的统一体,“故仁义礼智之理,下愚所不能灭;而声色臭味之欲,上智所不能废,俱可谓之为性”(《张子正蒙注》卷三)。在船山看来,人性同时含有仁义礼智之理与声色臭味之欲,因为对人来说,生命是理性生命与感性生命的合体,形上的天命良能与形下的生命本体都能够滋润、长养人的生命,都不可或缺。在这里,船山以理欲合一的思想来看待人性,显示了与宋儒“存天理,灭人欲”迥乎不同的理论视野,这也是他道器、理气合一之易学天道观在人性问题上的具体体现。

以理欲合一的内涵来论人性,这是船山论性的又一特色。他由易学象理一体关系出发,指出理欲本不相离:“有象乎,无象乎?其无象也,耳目心思之所穷,是非得失之所废,明暗枉直之所不施,亲疏厚薄之所不设,……而别有所以为‘涤除玄览’乎?若夫其有象也,气成而天,形成而地,火有其熬,水有其濡,草木有其根茎,人物有其父子,所统者为之君,所合者为之类,有是故有非,有欲斯有理。”(《周易外传》卷二)在他看来,天有象即人有欲,象理一体,由此理欲合一。

船山以此论性,直接针对“老子所云‘五色令人目盲,五声令人耳聋’与释氏之贱以为尘,恶以为贼”(《读四书大全说》卷八)之说立论,但从现实的人的生命之整体层面深入到人之所以为人这一层面,船山则明确指出,人性虽然同时具备道德理性与情欲感性这两个不可或缺的方面,但是,前者对于人而言,才是根本性的,才是人的本然之性,因为它关系到人之所以为人,是人之为人的价值根据。而这一价值根据的终极来源,则来自上天,来自人不断与天相授受的“继善成性”过程。

“继善成性”语出《周易·系辞上传》:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之性也。”船山将此概括为“继善成性”,用来描述天之健顺之德通过气化流行而落实到人的具体过程。他说:“一阴一阳之谓道,天地之自为体,人与万物之所受命,莫不然也。”(《周易内传》卷五上)这一过程,也就是“继天之善,成人之性”的过程。船山指出,仅有天命的不断下贯,并不能成人之性,天人相授受的关键在于“继”,人只有主动去继天之善,天命才能落实到人身,成为人之性。

船山认为,“继善成性”之所以可能,乃是因为“道”、“善”、“性”三者之间有着一定的派生关系:“道大而善小,善大而性小。道生善,善生性。”(《周易外传》卷五)这是因为,“道统天地人物,善、性则专就人而言也”(《周易内传》卷五),“道无时不有……善则天人相续之际,有其时矣……性则敛于一物之中,有其量矣”(《周易外传》卷五)。船山将“道”、“善”、“性”三者的关系用“继”和“成”串连起来:“惟其有道,是以继之而得善焉,道者善之所从出也。惟其有善,是以成之为性焉,善者性之所资也。方其为善,而后道有善矣;方其为性,而后善凝于性矣。”(同上)他认为,道是善之所从出,善则是性之所自来,而性之所成,最终则是因为“继”,道与善之间“继而得善”,善与性之间“继而成性”。由此可知,船山所

谓“继善成性”，含义有二：一指阴阳相继以成天道之善；一指天人相继以成人性之善。

阴阳相继以成天道之善，这是人性善的根源。船山认为，在阴阳二气的相互作用中，阴阳相继不穷，是以成善。“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。”（同上）阴阳相继为人的善性的形成提供了可能。他说：“继，恒也”，又说，“继，谓纯其念于道而不间也”（《张子正蒙注》卷四）。这是就宇宙意义而言“继”，指的是大宇宙生命洪流之“继继不已”，“勉勉而不息”。

从天人授受角度而言，船山认为：“继者，天人相接续之际，命之流行于人者也。”（《周易内传》卷五上）此处的“继”，指天人相继以成人性之善。这是成性的关键。船山认为，这一过程又可分为两个阶段：一个是阴阳二气生人，天之体性在人身上自然凝固成人之最初生理的过程，这是被动的“继”；一个是有生之后，人继续与天“相受”，“如呼吸之相应不息”（《诗广传》卷四），从而不断接续天道善源，不断扩充、完善自己的本然之性的过程。前一阶段完成后，人只是获得了本善的“性之量”，后一阶段则需要有人的主动参与。

在船山看来，天人是不断交流的过程，“成性”取决于“继善”，人的本然之性因持续的继善而得以不断扩充、完善。天不断以善授人，人也不断继善成性。而继善也并非一次完成，而是相继相绍的不断努力之结果。这是因为，大宇宙本身即是一个生生不息，大化流行的始终处在开放式生成状态中的动态过程，天地、阴阳乃至万事万物，都在生生不已，变化日新。“天地之大德曰生”^①，人的生命时刻处于一个不断发展的过程中，人性作为“生之理”，也是日

^① 《易传·系辞下传》。

生日成地始终处在动态开放的生成状态中。在船山看来,人继天之善而成人之性,人的本性之善并非生来就天然完具了,而是在后天的天人的不断契合中不断凝聚,在现实的实践活动中不断呈现和实现的。“一阴一阳之妙,以次而渐凝于人,而成乎人之性”(同上),天道善源不断产生又不断凝结于人身,人只有持续地与天相继,才能将它源源不断地接续下来,保持、固定于自身而成为人的本然之性。因此船山高度赞扬了“继”的功用:

甚哉,继之为功于天人乎!天以此显其成能,人以此绍其生理者也。性则因乎成矣,成则因乎继矣,不成未有性,不继不能成。天人相绍之际,存乎天者莫妙于继。然则人以达天之几,存乎人者亦孰有要于继乎!夫繁然有生,粹然而生人,秩焉纪焉,精焉至焉,而成乎人之性,惟其继而已矣。(《周易外传》卷五)

所谓“性则因乎成矣”,指人的本然之性的形成靠天道,即阴阳五行生人,理寓于人形而凝之成性;“成则因乎继矣”则是指本然之性的完善要靠天人之间善的不断相继。所谓“不成未有性”,意指未受天命则不能形成人的本然之性;而“不继不能成”则是指人如果不能持续不断地接受天命、体察和发扬阴阳健顺之德,则不能发展和充实本然之性。由此可见,成性的关键在于“继”,“继”是天人相接续的桥梁。

从《乾》、《坤》并建、象理一体的易学视野出发,船山进一步指出,在天人合一、继善成性的过程中,由于每个人的个体生命都由父母所生,因此父母成为天人相授受、天道健顺之德落实于人身的中间环节:

父母者,吾之所生成者也,因之而推其体,则为天地;此而推其德,则为《乾》、《坤》。天地大而父母专,天地疏而父母亲,故知父母而不知《乾》、《坤》者有矣,未有不知父母而知《乾》、

《坤》者也。思吾气之所自生，至健之理在焉；思吾形之所自成，至顺之理在焉；气固父之所临，形固母之所授也。故敬爱行，而健顺之实、知能之良，于此而凝承以流行于万理，则见乾于父，见坤于母，而天地之道不违矣。（《周易内传》卷六下）

在船山看来，子女由父母所生，由此而推及生育之本体，则为天地；由此而推其本体之德，则为《乾》、《坤》。因此可以说，《乾》、《坤》即父母，父母即《乾》、《坤》，父母生育子女的过程即体现了《乾》、《坤》健顺之德。由于天地大而父母小，天地疏而父母亲，人们通常知其父母而不知天地《乾》、《坤》之德。所以人们应当由父母所赐之生命，想到我气之所自生，则天之阳刚至健之理存在；我形之所自成，则地之阴柔至顺之理存在，父天母地才是我和一切人物生命的最终本原。而父母遵循天地之道，在赋予子女形气的过程中，也将《乾》、《坤》健顺之实、知能之良寓于人身，因此，人一方面应当由父母生养之德而自觉意识到父天母地生养万物的伟大；另一方面人应当在接续天地之道的过程中敬爱父母以为自身之天地。正是在此意义上，船山说：“形色即天性，天性真而形色亦不妄；父母即《乾》、《坤》，《乾》、《坤》大而父母亦不小。”（《读四书大全说》卷八）

船山还指出，由于人敬天地之精神须由敬父母之精神透入，因此人首先应当尊敬父母，而不可只于天道源头处用力。如果儒学只知道天地而不知有父母，那么就同释氏“真如缘起”之说丧失了区别。在船山看来，周敦颐《太极图说》发明天人合一之原，虽明人皆天地之生，但在此问题上正存在着“不父其父而父天，不母其母而母地”的理论缺陷，而程朱在阐发天人之道时，亦对此问题未能洞示来兹。由此船山在《正蒙注》中，称赞张载《乾称篇》中“乾称父、坤称母”的“大孝”思想是“补天人相继之理，以孝道尽穷神知化之致……而辟佛、老之邪迷，挽人心之横流”、“孟子以后所未有”

(《张子正蒙注》卷九)的圣贤之论。他进一步论述道:

从其大者而言之,则《乾》、《坤》为父母,任务之胥生,生于天地之德也固然矣;从其切者而言之,则别无所谓乾,父即生我之乾,别无所谓坤,母即成我之坤;……尽敬以事父,则可以事天者在是;尽爱以事母,则可以事地者在是;守身以事亲,则所以存心养性而事天者在是;推仁孝而有兄弟之恩、夫妇之义、君臣之道、朋友之交,则所以体天地而仁民爱物者在是。人之与天,理气一也;而继之以善,成之以性者,父母之生我,使我有形色以具天性者也。理在气之中,而气为父母之所自分,则即父母而溯之,其德通于天地也,无有间矣。若舍父母而亲天地,虽极其心以扩大而企及之,而非有惻坦不容已之心动于所不可昧。是故于父而知乾元之大也,于母而知坤元之至也。此其诚之必几,禽兽且有觉焉,而况于人乎!故曰“一阴一阳之谓道”,乾、坤之谓也;又曰“继之者善,成之者性”,谁继天而善吾生?谁成我而使有性?则父母之谓矣。继之成之,即一阴一阳之道,则父母之外,天地之高明博厚,非可躐等而与之亲,而父之为乾,母之为坤,不能离此以求天地之德,亦昭然矣。(《张子正蒙注》卷九)

在这里,船山将张载的“乾称父、坤称母”之说发挥成“吾之形色天性,与父母无二,即与天地无二”(同上)的“天亲合一”的思想,使其天人合一的理论体系呈现出新的面貌。他将《乾》、《坤》父母对举,以父母《乾》、《坤》并重,号召人们要像尊奉天地一样尊敬父母,像亲近父母一样敬爱天地。这样的天人观,一方面凸显了个体生命的产生与天地万物有着共同的本体根源,将个体定位于宇宙大家庭中,以宏大的宇宙意识赋予人的生命以新的责任和价值,从而为儒家伦理提供了坚实的本体论基础;另一方面将宇宙本体形象化为可亲可近之父母,《乾》、《坤》生生之德就是父母的养育之

恩，孝敬父母就是继天地之善、感《乾》、《坤》之德，从而将天道进一步落实于人伦日用常行之中。

以上从“继善成性”而推言人性本善，恶无其本，但由于现实人生中存在种种恶行恶象，因此船山需要进一步揭示恶的来源。同样由此“继善成性”说出发，船山认为，恶来自人在天人相继之气化过程中的由于气之攻取所产生的对善的偏离，“有气而后有几，气有变合而攻取生焉”，在攻取之际若不能把握气之几而继之以善，则恶兴。因此船山说：

乃其所取者与所用者，非他取别用，而于二殊五实之外亦无所取用，一禀受于天地之施生，则又可不谓之命哉？天命之谓性，命日受则性日生矣，目日生视，耳日生听，心日生思，形受以为器，气受以为充，理受以为德，取之多，用之宏而壮，取之纯，用之粹而善，取之驳，用之杂而恶，不知其所自生而生，是以君子自强不息，日乾夕惕，而择之守之以养性也，于是有生以后，日生之性益善而无有恶焉。（《尚书引义》卷三）

如前所述，“天无所不继故善不穷，人有所不继故恶兴焉”，恶之兴为人之有所不继，有所不继非谓不能有继，因为从天道言者，作用不停，性命日新，故有所不继是人之存有活动中的不继之以常，不继其阴阳变合之时位适当性者。性命日新则取用有变，变之不继以善则恶兴，是以恶之兴于取用之际。因此君子应秉承《大易》自强不息，日乾夕惕之道，护持、保养其本然之善性。

另外，船山还分别从“习与性成”的实然人性之形成角度说明不善之所从来，他说：

唯物欲之交，或浅或深，不但圣狂之迥异，即在众人等夷之中，亦有不同者。则不得谓由中发者皆一致，然孔子固曰：习相远也。人之无感而思不善者，亦必非其所未习者也。而习者亦以外物为习也。习于外而生于中，故曰：习与性成。此

后天之性所以有不善，故言气稟不如言后天之得也。

后天之性，亦何得有不善，习与性成之谓也。先天之性天成之，后天之性习成之也。乃习之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？取物而后受其蔽。此程子之所以归咎于气稟也。虽然，气稟亦何不善之有哉？然而不善之所从来，必有所自起，则在气稟与物授受之交也。

在此船山指出，从后天现实人性的塑造和展现过程而言，“习”在继善成性的过程中发挥着重要作用，因此，要想充分地护持、长养、扩充自己的本性之善，使之能够最大限度地充盈饱满于内而又充分地彰显于外，从而在社会人生当中发挥出应有的效用，首先必须依靠人的后天努力，即“习”，这就是他“习与性成”的思想。他说：“先天之性天成之，后天之性习成之”（《读四书大全说》卷八），“继善成性”成的只是“与形始之性”，要想成性存存，使之变为“形而有之之性”（同上，卷三），离不开“习”的作用。

“习与性成”语出《尚书·太甲二》：“伊尹曰：‘兹乃不义，习与性成’。”其本意是指人若习行不义，将改变人的本性。这个思想后来为历代论性者所运用和发挥，如张载就曾言“习以害性”。船山正是在总结前人认识的基础上，对“习与性成”说作出了改造和发挥。他说：

习与性成者，习成而性与成也。使性而无弗义，则不受不义；不受不义，则习成而性终不成也。使性而有不义，则善与不善，性皆实有之；有善与不善而皆性气稟之有，不可谓天命之无。气者天气，稟者稟于天也。故言性者，户异其说。今言习与性成，可以得所折中矣。（《尚书引义》卷三）

船山认为，“习与性成”之说可以很好地解决前贤论性之说的矛盾，前贤之所以在人性善恶的问题上“户异其说”，归根结底是没有认识到“习”在成就实然人性中的作用。“习”首先是指后天的习

染,这是从客观角度说;就主观而言,习还指人的能动的作为,即习行。船山认为,客观的环境对人的习染能够使人养成固定、内在的习性,从而改变了人的本然之性,人应该以主动地习行,对本然之性进行道德践履,从而使其能够克服后天习染的作用,完满地彰显出善的品格。

在船山看来,人有生之后,“去天道远而人道始持权”(《读四书大全说》卷八),“习”就开始发生作用了,“习”是人区别于动物的能动性的表现,“此人之能也,则习是也”(同上,卷七)。人与动物的区别就在于人能习行人道,使人性日生日成,“禽兽终其身以用天而自无功,人则有人之道矣。禽兽终其身以用其初命,人则有日新之命矣。有人之道,不堪乎天;命之日新,不堪其初”(《诗广传》卷四)。因此船山说:“故圣人所以化成天下者,习而已矣。”(《俟解》)

至此,船山的天人性命相贯通的易学天人之学,成为完整的系统。天道气化生生,不断产生善的资源且日日降命于人,人性作为“生理”,也处在日日承接天命,日日继善的生成状态中。人的本然之性因天人之间不断地降命受性,人自身不断地继善凝命而不断充实、丰富,而这一本然之性在现实人生中的最终呈现和实现,则要靠人后天的习行。继善可以成性,积习可以成性,人性始终处在“日生日成”之中,而不是一受成例,先天完具的,因此船山号召人们要时时做成性之功,才能成就理想人格。

(三) 应然生命人格的新理解

如前所述,船山以《周易》为“天人之统宗”、“圣学之要领”,因此他基于天人性命相贯通、本天道以立人道的易学视野,也设计了他心目中的应然生命人格的理想形态。

由《周易》本天立人的天人性命相贯通的视野出发,船山认为,

作为理想人格的圣人首先应当是秉承天地之德,从而能够“从心所欲,皆合阴阳健顺之理气”(《张子正蒙注》卷一),实现了天人合一境界的人。他说:“圣人尽人道而合天德。合天德者,健以存生之理;尽人道者,动以顺生之几。”(《周易外传》卷二)天道呈现出生生不息的健顺之德,天地因而显现出昂然生机。圣人就是与此健顺之道相契,畅达自我生命,顺遂宇宙生机,从而充其量的履行自己在宇宙中的神圣之则,尽其极的实现人之所以为人,使自己的主体生命得以挺立,人道的神圣庄严得以展现的“大人”。而圣人之所以能够“与天地合其德”,是因为:

人之道也,天之道也;天之道,人不可以之为道也。语相天之大业,则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与,则任天而已矣。鱼之泳游,鸟之翔集,皆其任天者也。人弗敢以圣自尸,抑岂曰同禽鱼之化哉?

夫天与之目力,必竭而后明焉;天与之耳力,必竭而后聪焉;天与之心思,必竭而后睿焉;天与之正气,必竭而后强以贞焉。可竭者天也,竭之者人也。人有可竭之成能,故天之所嗣,犹将生之;天之所愚,犹将哲之;天之所无,犹将有之;天之所乱,犹将治之。(《续春秋左氏传博议》卷下)

在船山看来,天地生人之后,人道与天道并不完全等同,“人之于天地,又其大成者也”(《周易外传》卷三),人不同与草木禽鱼,具备与天地同样伟大、能够“参赞天地之化育”的潜能。而人道的伟大之处,即在于天所赋予人的这种能够“相天”而不仅是“任天”的功能。他在解释《周易·复》卦时,进一步提出“自然者天地,主持者人”的人道论,他说:

天地之生,以人为始,故其吊灵而聚美,首物以克家,聪明睿哲,流动以入物之藏,而显天地之妙用,人实任之。人者,天地之心也。故曰:“《复》,其见天地之心乎!”圣人者,亦人也;

反本自立而体天地之生，则全乎人矣。自然者天地，主持者人。人者天地之心。不息之诚，生于一念之复，其所赖于贤人君子者大矣。（《周易外传》卷二）

人为天地所生，聚众美而心最灵，居万物之首，其聪明睿智，尽显天地生化之功能。而天地虽生人，但人已生之后，即成为“主持”天地的存在，因为人的生命，最大地体现了天地生物的价值，没有人的存在，天地之位，阴阳之化，都失去其作用。天地正是通过人的知能，经由人的选择而最终完成化育万物之功：“天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择；晶耀者极崇，而不忧其浮也；凝结者极卑，而不忧其滞也。圣人裁成天地而相其化，则必有所择矣。故其于天地也，称其量以取其精，况以降之阴阳乎？”（《周易外传》卷五）圣人因为对天地生物之道有所选择，有所取用，从而能够更好的参赞天地之化育，是以“圣人赖天地以大，天地赖圣人以贞。择而肖之，合之而无间，圣人所以贞天地也。”圣人能够通过自身的行为，契合并正定天地的功能。

船山进一步指出，圣人之所以能够“贞天地”，在于圣人心系万物，与万物同其忧患：“圣人者，非必于阴阳而刻肖之也。阴阳与万物为功而不与同忧，圣人与万物同忧而因以为功。故匮而不给之患，阴阳不患，而圣人患之。推移往来，阴阳以无涯而递出；博施忘己，圣人以有涯而或病。圣人节宣五行而斟酌用之，同之以有功，异之以有忧。”（《周易外传》卷三）圣人与阴阳二气不同，阴阳化育万物，但不与万物共命运，而圣人与万物同其忧患，所以能够调治阴阳二气的变化，厚生而利物。阴阳往来变易无有界限，圣人则有所界限，能博施于民而忘己；天地五行以养人物，圣人则调节五行，斟酌其功用，使其有利于人物之生存。因此，圣人为“天地立心”，能够发挥人道之功用，从而“存人道以配天地，保天心以立人极”（同上，卷二）。实现天地所赋予人生命的最大价值。

圣人发挥人道的独特作用,从而能够在天道的指引下,“相天”、“贞天”,最终实现“延天而佑人”的大业。船山在解释《系辞》引《大有》上九爻辞“自天佑之,吉无不利”时写道:

阴阳生人而能任人之生,阴阳治人而不能代人以治。既生以后,人以所受之性情为其性情,道既与之,不能复代治之。象日生而为载体之器,数成务而因行道之时。器有小大,时有往来,载者有量,行者有程,亦恒齟齬而不相值。春霖之灌注,池沼溢而不为之止也;秋潦之消落,江河涸而不为之增也。若是者,天将无以佑人而成天下之务。

圣人与人为徒,与天通理。与人为徒,仁不遗暇;与天通理,知不昧初。将延天以佑人既生之余,而《易》由此其兴焉。

夫时固不可饶也,器固不可扩也。饶时而时违,扩器而器散。则抑何以佑之?器有大小,斟酌之以为载;时有往来,消息之以为受。载者行,不载者止;受者趋,不受者避。前使知之,安遇而知其无妄也;中使忧之,尽道而抵于无忧也;终使善之,凝道而消其不测也。此圣人之延天以佑人也。(《周易外传》卷五)

在船山看来,阴阳能胜任生人之事,而不能代人以成天下之务;人禀阴阳而有性情,只意味着道施与人以性情,并不能代替人治理其性情。由《周易》象数而言,象为载体之器,数因行道之时。器有大小,载物有量,时有往来,行走有计程。总有相互抵触而不相当之处。如池沼之量有限,春雨来时,灌入其中,必外流不止。又如秋雨积水后而消落,江河枯竭,而不为增涨。天道健行不息,惟遵循其自身规律而消息变化,非为人意而运行。所以天无心而成化,不能助人成就天下之务;而人单纯顺应《周易》象数所符示的载道之器、行道之时而行动,亦不能使人类社会臻于完满之境。圣人有见于此,才作《易》而以象数揭示天道,从而通过把握《周易》象

数而因时用器，斟酌器之大小以载道，消息时之往来而趋避，在穷尽阴阳变易之道的前提下，“延天以佑人”，延长、扩展天的功能，为人类造福。

由此船山批判了佛、老异端之教探究阴阳变化，只为一己之私，灭万有而忘天下的思想倾向。他说：“人物之生，皆细缊一气之伸聚，虽圣人不能有所损益于太和；而二气既分，吉凶、善不善以时位而不齐，圣人贞其大常，存神以御气，则为功于变化屈伸之际，物无不感而天亦不能违之，此圣道之所自立，而异于异端之徇有以私一己，灭万有以忘天下之诌辞也。”（《张子正蒙注》卷一）太和之气作为天地万物的本体，圣人不能有所损益，但圣人可以通过把握常道，使阴阳变化的过程以及吉凶得失的后果，有利于万物和人类的生存。能够心系天下而与万物同忧，这正是儒家理想人格异于佛老的可贵之处。

船山所标举的天人合一、延天佑人的理想人格，在赞美天道之伟大的同时，更凸显了人道的价值和作用，从而极大地激发了人的主体性和自信心，扫除了佛老消极无为的人生态度，这是船山刚健有为、奋发向上的大易精神在其人生价值论中的集中体现。

船山在《尚书引义》中，继承了孟子“践形”^①的道德修养理论，曾经就理想人格的内涵提出过“即身而道在”的思想。他说：“人之体惟性，人之用惟才。……性者道之体，才者道之用，形者性之凝，色者才之撰也。故曰汤、武身之也，谓即身而道在也。道恶乎察？察于天地。性恶乎著？著于形色。有形斯以谓之身，形无有不善，身无有不善，故汤、武身之而以圣。”（《尚书引义》卷四）

船山明确指出，汤、武之所以成为圣人，是因为他们寓道于身，即身而道在。在这里，船山从天人贯通的易学角度，说明了身与道

① 《孟子·尽心上》。

的统一。“道恶乎察？察于天地”，船山认为，由于《大易》所揭示的天人宇宙理气一元，道器一体的关系，人的本然的形上生命和实然的形下生命一体不分，一体合流，从而使人的总体生命展现出形色、才性的统一。人之形下的外在形体中凝聚着本善之性，经本然的善性所滋润的形体成为则显发性体的基础；“才”作为实现人之性体的资具和成就人之所以为人的材质，也和作为其外在显现情貌的“色”一体不分，而人之本然善性就彰显于人的外在形体和情貌中，所以船山言：“性恶乎著？著于形色。”因此人要想成为圣贤，应当重视“践形”以“珍生”。

由此出发，船山阐发了《周易》鲜明的“珍生”思想。他说：“天地之大德者生也，珍其德之生者人也。胥为生矣，举蚊行喙息、高骛深泳之生汇而统之于人，人者天地之所以治万物也；举川涵石韞、蓂荣落实之生质而统之于人，人者天地之所以用万物也。”（《周易外传》卷六）在他看来，人秉承天地生生之大德，从而能够珍生以治物、用物，实现万有生命之价值。而“圣人者，人之徒。人者，生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生。生者所以舒天地之气而不病于盈也。”（《周易外传》卷二）人的现实生命是活泼泼的，人应当保持生命总体的畅达，因此应当珍视形而下的自然生命，这是天地之德的必然要求。因为形而下的自然生命，乃是承载和实现形而上的德性生命的基础，只有首先保有形而下的自然生命，人才有以身显道、尽性“践形”的可能。因此圣人“珍生”。然而此处船山也指出，人的形下的自然生命，须被形上的本善之性体所滋润和提升，否则人便只是耽于声色货利，以形体为重的利欲之徒。因此他说：“将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（《尚书引义》卷五）“珍生”要以“务义”为宗。

既然圣人重视人的总体生命，而人性为生之理，既为理欲合

一,又为性情合一,因此,船山又进一步阐发了“圣人有欲”、“君子尽情”的理想人格。

在宋儒的视野中,天理与人欲是两种截然对立的存在,所以理学家们主张存天理,去人欲,认为革尽人欲,复尽天理才能成圣。这种带有明显禁欲主义色彩的观点,到了明清之际,受到了普遍的批评。如清大儒陈确曾言:“饮食男女皆义理所从出,功名富贵即道德之所归……确曾谓人心本无天理,天理正从人欲上见。”^①如前所述,王船山由其易学理气合一之说,也认为天理人欲是合一的,二者都是人的总体生命不可或缺的需要。没有人欲,人的自然生命就不可能维持,如何谈得上成圣成贤?而且天理的展现落实,正要通过人欲表现出来,“随处见人欲,即随处见天理”(《读四书大全说》卷八)。因此,他认为圣人与凡人一样,也是有欲的存在。他说:“圣人有欲,其欲即天之理。天无欲,其理即人之欲。”(同上,卷四)在船山看来,天道是人性本善的根据,天没有欲望,所以它对万有都是平等无私的,但天道所提供的善的资源,只能依靠人来呈现和实现,人天然涵具人欲,所以天之至理、性之善源只能在人欲中呈现和实现,而圣人正是天理与人欲的完美结合体。圣人之欲,处处体现了天理;天道之善,通过圣人的现实生命充分地彰显出来。因此,圣人不能无欲,成圣不能靠禁欲,只要不滞于人欲,不以过分的人欲遮蔽天理即可。

在船山的视野下,理想人格不仅有欲,而且有情。与宋儒普遍认为性为善情有恶,提倡抑情顺性不同,船山认为,圣人是性、情、欲三者的合一,圣人也有情。因为依他之见,人的情感与人的欲望一样,也是生命本质的自然流露,圣人也不例外。人的性情是相辅相成、体用一致的关系,“性情相需者也,始终相成者也,体用相涵

① 陈确:《陈确集》下册,中华书局1979年版,第461页。

者也”(《周易外传》卷五)。在王船山看来,人情就是天理,他说:“天理也,无非人情也。人情之通天下而一理者,即天理也。”(《四书训义》卷二十六)天理并不与人情相违,“若犹不协于人情,则必大违于天理”(同上,卷二十一)。人人都有人情,包括圣贤,因为“人情者,君子与小人同有之情也”(同上,卷二十二)。君子并不需要抑制人情。人情无所谓善恶,只要加以适当引导,完全可以实现“循情定性”。他说:“情者,性之端也,徇情可以定性也。”(《诗广传》卷二)情是性所发出的端倪,善于因循人情并加以范导,便可以使性之本善不断呈现,从而达到“定”性的效果。情是不可废的,否定了情,性就不能得到呈现和实现,就否定了人之所以为人,当然就谈不上成圣成贤。所以他坚决反对佛老及理学家的“无情”、“忘情”说,而力主“君子尽情”,提倡通过畅达人情来呈现和实现人之善性,用人之善性来滋润人情。他认为:“既登才情以辅性,抑凝性以存才情。”(《周易外传》卷三)。他认为圣人、君子正是这样的榜样:“圣人达情以生文,君子修文以涵情。琴瑟之友,钟鼓之乐,情之至也。”(《诗广传》卷一)圣人君子正是通过陶冶性情来实现天理的,情之至处才是天理的充分体现。

船山以性、情、欲合一的“珍生”思想来规定理想人格,反映了他注重人的总体生命,注重自然生命对德性生命的承载和实现的理论视野。在他看来,天道之善作为普遍性、超越性的存在,要通过个体的生命才能得以展现,而个体的生命是形上、形下的统一,人的形体与精神、情感欲求与道德理性对人的生命之畅达和丰富而言,都同等重要。人性之善正要通过人的形体展现出来,也正是在人的总体生命中,人的道德价值对人来说,才真正具有存在的意义。因此,船山认为,圣人应当是有情有欲的,圣人的总体生命,正是生生不息之天道的完美体现,是其崇高的价值境界和本质力量的确证。

船山的天人之学,继承了《周易》以气化生生来看待天人的总体视野,自始至终从动态的角度来观照社会人生。无论是其“性者生之理”说,还是其“性生日成”说,都把人性看做是与人的生命一起发展的动态历程。因此,他对理想人格的规定,也离不开这一过程。他说:“太虚者,本动者也。”(《周易外传》卷六)“太极动而生阳,动之动也;静而生阴,动之静也。废然无动而静,阴恶从生哉?……维天之命,于穆不已,何静之有?”(《思问录·内篇》)既然宇宙的本然状态是不断生生变化而非静止不动的,“动”是天道呈现和实现的关键;那么圣人本天立人,也应以“动”作为自己生命的本质。为此,船山提出“君子日动”的理想人格说。

他认为,“天下日动而君子日生,天下日生而君子日动。动者,道之枢,德之牖也。《易》以之与天地均其观,与日月均其明,而君子以与《易》均其功业”(《周易外传》卷六)。天道无时无刻不在动变之中,才能源源不断地产生善的资源,并将其源源不断地输送给人,人的生命与人性才得以生日成。君子应该顺应这一不断生生变化的天道,以动的姿态来回应之。只有透过动,才能不断地接续天命,承接天道之善,使人的本然善性生生日新,不断发展;也只有透过动,才能尽性知天,以一己之生命上达天道,在社会人生中充分彰显出内心固有之善,尽现人生之神圣庄严。因此,船山认为,君子只有在现实社会人生中,效法天道,自强不息,勤勉不止,才能最终上达《易传》所描述的“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的圣人境界。

船山进一步指出,大宇宙和社会人生始终处在无穷无尽的发展过程中。既然天道和性体都需要在生生变化中实现和呈现,人作为万物之灵,其本质就是“动”,即不断地承接天道,成就性善,积极主动地在生生变化中呈现和实现天道和性体。君子就是具有“动”的品格的人。他说:

乃天既不俾我块土矣，有情则有动，且与禽鱼偕动焉；抑不俾我为禽鱼矣，有才则有动，且与野人偕动焉。抑彼自谓拙才去情，以偕乎野人，而抑以擅君子之实，思以易天下，有道则有动，必将与君子偕动焉。姑且曰“胡不如野人之贸贸？胡不如禽鱼之狃狃？胡不如块土之冥冥？”以摇天下蕙畏偷安者，而自命为道。

呜乎！勿忧其无冥冥之日也。死则亦与块土同归，动不生而吉凶悔吝之终离，则虚极静笃，亦长年永日而宴安矣。故其为道也，与禽为嬉，与鱼为泳，与土为委，与野人为偷，与死为灭，与鬼为幽。

乃其畏凶而惮悔吝也，畏死而已矣。畏凶者极于死，畏悔吝者其焦肺忧心以迫乎死。然而与死为徒焉。此无借之子逃析杨而自雉经之智计，亦恶足比数于人类哉！（《周易外传》卷六）

在船山看来，作为天地之灵杰的人，其存在理应不同于“块土”，不同于“禽鱼”，不同于“野人”，而应该表现出人之为人所特有的“动”的品性。在生生变化中呈现和实现人的本质。否则，人将沦为野人、禽鱼和块土，不能成其为君子，也就失去了其存在的价值和特有的禀赋，从而“恶足比数于人类哉”。所以，君子为了不与“块土”为伍，必须自强不息，日动而不能尚静。由此，船山批评了佛老尚静无为、消极遁世的寂灭论。他说：“性之体静而效动，苟不足以效动，则静无性矣，既无性，又奚所静邪？性效于情，情效于才，情才之效，皆效以动也……故天下之不能动者未有能静者也。”（《诗广传》卷一）这里，船山指出性、情、才作为构成人之生命三个部分，都需要在生生变化中呈现和实现，性之体虽是静，但其凝存扩充呈现发用则是动，所以人性之体应在生生变化中呈现和实现。佛老之所以尚静反动，是因为他们不能认识到性体的动能，不懂得

性体要在动中实现,而是只看到“《大易》之言,曰:‘吉凶悔吝生乎动’,吉一而凶三。天下皆羿之彀,不如窒其动以绝其源”(《周易外传》卷六),于是提倡“不动不生,不生则不肇乎吉,不成乎凶,不见其吝”(同上),从而可以“逍遥乎苍莽,解脱乎火宅”(同上),这显然是泯灭人性,苟且偷生的理论,是“避祸畏难之私,与禽兽均焉而已矣”(同上)。

君子不但要动,还要因时而动,动以应时。船山继承《周易》时的哲学,提出“‘君子以自强不息’,勉以乘时”(《周易外传》卷一)的理想人格。他说:“君子之安其序也,必因其时。先时不争,后时不失,尽道时中以俟命也。”(同上)君子因为同时具备刚健有为的精神与时的智慧,所以能够以刚健之品格,针对不同之时遇,采取适切之回应。而君子之所以能够做到“退不失时,进以遂志”(《周易内传》卷二上),能够完美的处理好“动”与“时”的关系,乃是因为君子“知圣域之难登,天命之难受”,“唯恐动而有咎,方‘乾乾’而即‘惕若’”(同上),时刻怀具忧勤惕厉之心,从而避免了盲动。使一己之生命时刻保持与大宇宙之同步脉动,君子也就上达了“与时偕行,成乎性而无待推广,斯圣矣”(同上)的圣人境界,是以船山断言,“圣人之动,必因其时。时因其盈而盈用之,因其虚而虚用之”(《周易外传》卷三),圣人实现了自身的生命历程与大宇宙的一体合流。

君子由自强不息而达致圣人境界之后,圣人的生命境界是否成为一静止的状态呢?船山继而指出,既然天道生生不已,那么圣人的生命也是日动日新,不断发展的。圣人虽有一衡量标准,但却没有一终极境界。圣人的境界也需要继续向上提升,而不是一旦达至便不再作为。因为“人之于道,唯有不足,无有有余;唯有不及,无有太过”(《周易内传》卷二上)。理想人格始终处在一个不断超越、不断升华的过程中,在成就理想人格的道路上,不存在极

限和终点,人们对理想人格的追求应当永无止境。因此,他在解释《周易·乾卦》上九“亢龙有悔”一爻时,特别指出:“此爻于理势皆君子之所戒,唯学问之道不然,愤乐而不知老之将至,任重道远,死而后已,不以亢悔为忧。”(《周易内传》卷一上)学问之道以成圣为目的,成圣要靠不断进取与不懈追求。在船山看来,人应当自强不息,健行不已,在成德之路上,永远努力超越自己,“唯自强之道,万行之统宗,而功能之所自集也”(《周易内传》卷一上),而不是以“亢龙有悔”为戒。因此他说:“然则一元之化,一代之治,一人之生,一善之集,一日之修,一念之始,相续相积,何有非自强之时,可曰‘得其要而不劳,择其胜而咸利’乎?”(《周易外传》卷一)从而激励人们要时时自强,日新其生命。

船山的“自强不息,君子日动”的思想张扬了人的主体性,鼓励人们要顺应生生不已之天道,使生命日动而日新,不断成就圣人境界。这既是船山易学圣人观的必然结论,也是其扶长中夏、救亡图存的现实深挚国家民族关切之体现。船山号召人们“君子日动”,意在唤起人们的救世之心,呼吁人们在国破家亡的危难时期,不要被艰难险阻所吓倒,而应积极投身于复兴民族国家的行动中去,在民族复兴的实践中尽到自己应尽之神圣职责,并以此实现自我生命之应有价值,真正于此成就自身,升华自身。

六 结论

综上所述,船山易学在其遍注群经的思想体系中具有最为重要的地位。船山以浓郁的现实关怀和深沉的理性之思,在综摄已有学术资源的基础上,对整个易学及哲学史进行了批判式的总结,它以“义理为宗,象理并重”的关系判定对这一易学基本问题作出

了完美回答,并由此象理一体的易学视野出发,构建起天人性命贯通的天人之学体系。船山以易学为穷理尽性、崇德广业之学,他对易学天人之学的开发,显示了其易学义理派的基本立场,也成为他易学的根本内涵和特色。

船山思想体系的建立,是由易学切入的。易学既是船山之学整体系统的重要组成部分,也是其构造体系的根本出发点和方法论原则,船山天人之学的建构过程无不笼罩在其易学思维的视野之下。可以说,船山之学在本质上即是一易学体系,易学是其哲学体系的核心。

船山的易学思想体系,境象阔大,含义宏丰。它直接受明亡刺激而产生,也是易学及理学自身发展的必然产物;它以经世致用、扶长中夏为现实目的,又以传承文化、继往开来为最终目标。因此,这一理论既有极强的时代感和现实意义,也具有极大的超越性和永恒价值。由易学切入的船山思想体系,融旧铸新,返本开新,较好地完成了时代学术文化重建的工作,至今仍给我们以有益之启迪。

胡渭与《易图明辨》

刘保贞

- 一 作者生平简介
- 二 《易图明辨》的写作背景
- 三 《易图明辨》的主要内容
- 四 成就与不足

一 作者生平简介

胡渭，初名渭生，字拙明，晚号东樵，浙江德清人，生于明崇祯六年（1633年）。曾祖名友信，明隆庆戊辰进士，广东顺德县知县，有政声，工古文，与归有光齐名，世称思泉先生。父公角，天启甲子举人，“世乱不仕，肆力时汉百家言，振笔得祖风，事亲能色养，友爱诸弟无间言。中试后，清介自守，无片牍致公庭，著有《漱六轩稿》、《千寻阁义》”^①。胡渭十二岁时（清顺治元年，1644年），父亲去世，又遇时变，母亲沈氏带着他到山中避难，虽遭颠沛流离之苦，犹手不释卷，勤苦攻读。变乱过后，母子又回到家中，但见一片劫掠余象。三三两两的草寇、窃贼也时常出没。由于战事频仍，地方上催粮催款的事接连不断。他家在远处的乡村曾有数十顷田地，遂租船去收缴田租，但半路上都被劫掠一空，不得已就把城边上的田地卖了交赋，家中遂一贫如洗。^②十五岁时为县学生，试高等，充增生。屡赴行省参加科举考试，俱不中。遂进京，入太学。后曾在大学士冯溥家开馆授徒，与王嗣槐（仲昭）、毛奇龄（大可）、吴任臣（志伊）、陈维崧（其年）、吴农祥（庆伯）一起被时人称为佳山堂六

① 康熙年间修《德清县志》卷六《选举表》。

② 杭世骏：《胡先生渭墓志铭》，《清代碑传全集》卷一三一。

子。康熙十七年(1678年),康熙帝为了延揽更多的知识分子,以收伏天下士子之心,特下诏举行博学鸿儒科考试,让内外官员各举所知,征召进京。杭世骏谓:“时冯益斋(冯溥)欲以先生应诏,坚辞不肯就。群公避嫌,以相国子师,莫敢先发。及见荐牍,无先生名,则又大惊。先生自是遂绝意科举之业,专穷经意^①。”康熙二十一年(1682年),冯溥致仕归里,胡渭继续留在京城。夏定域《德清胡拙明先生年谱》谓胡渭此后又开馆于徐乾学家,与万斯同、阎若璩等一起,排比正史,参考诸书,编纂《资治通鉴后编》。康熙二十五年(1686年),徐乾学任《一统志》、《会典》、明史馆的总裁,胡渭开始参与其中的工作。二十九年(1690年)春,徐乾学奉诏回到家乡苏州,在洞庭山开设书局,纂修《大清一统志》,聘请胡渭及常熟黄仪(字子鸿)、顾祖禹(字景范),太原阎若璩(字百诗)等

① 此事恐有隐情。就当时的情况来说,能坚决拒绝博学鸿儒考试的知识分子只有两类人:一类是明遗民,如顾炎武、王夫之、黄宗羲,他们时刻不忘反清复明,即使看到复明无望,也坚决不与清廷合作,退隐山林,以著述终老。比如顾炎武,以顾炎武的声望,当时朝廷内外的大吏都想提名推荐他,他坚决拒绝了,说:“人人可出,而炎武不可出。”“七十老翁何所求?正欠一死!若必相逼,则以身殉之矣。”侍读学士叶方霭也要荐黄宗羲,黄宗羲委托他在京的弟子陈锡嘏力辞不就。另一类是无意科举,一心向学的人。如关中学派的创始人李颀,少时也曾曾有意于科举,在19岁那年(1645年)的夏天,他借到一部江南名士周钟的时文选本,对其言及忠孝节义则慷慨悲壮的议论很欣赏,后来又听说周钟曾投降农民政权,李颀认为这是失节不终,遂将他平时模仿周氏的时文全部焚毁,自此绝意科举,博览群书,穷研百家,志存经世,以“开物成务,康济时艰”为己任。在以后的岁月里,他或著书、或课徒乡里、或外出讲学,宣扬其“切己自反”、“悔过自新”的学术主张。康熙十七年,陕西地方当局荐举他,要强迫他出应博学鸿儒考试,李颀执意不从,以绝食相抗,“情急势迫,几至自刎”。胡渭显然不属于这两类人,从他后来的行事看,他和阎若璩一样是汲汲于功名的人,他们早年热衷于科场,后在权贵门下做幕宾,晚年以得到皇帝的褒奖为殊荣。阎若璩就参加了这次考试,但未考中。胡渭未参加考试的详情,现在已难于考知了。

分郡纂辑,并继续修纂《资治通鉴后编》。在京城和苏州的这段时间里,胡渭结交了大批当时的学界精英,又得以博览天下郡国之书,学识有了很大的长进(详后)。受当时学术习尚的影响,他的研究兴趣主要集中在两个方面:一是《尚书·禹贡》,一是易学史上的“图书”之学。在修志、编书之余,胡渭开始收集有关《禹贡》和易图的资料。三十三年(1694年)七月,乾学死,书局星散,胡渭颓然返回故乡。因足疾家居,胡渭就把原先收集的《禹贡》资料拿出来进行整理,他详征博引,考其同异,依经立解,章别句从,于三十六年(1697年)完成《禹贡锥指》二十卷,图四十七篇。对全国的山川形势,历史上的郡国分合,道里的远近险夷,一一讨论详明。“又谓汉、唐以来,河道迁徙,为民生国计所系,故于《导河》一章,备考决溢改流之迹,留心经济,异于迂儒不通时务。”^①所谓“锥指”,取《庄子·秋水篇》“用管窥天,用锥指地”之意,言所见者小。在潜心于《禹贡》的同时,胡渭也没忘记治《易》,这年初《易图明辨》也完成五卷。三十八年(1699年),因他的一个本家侄子胡会恩在京做官,胡渭带着他的《禹贡锥指》和正在撰写的《易图明辨》等书稿再次来到北京,拜会旧友与时贤名达,并请万斯同为《易图明辨》作序。礼部尚书李振裕、侍讲学士查升,看了他的著作后,对他的评价很高,称之为“当代儒宗”。不久,他以老病为由,又回到了家乡。查升供奉内廷,遂把《禹贡锥指》进呈给康熙皇帝。康熙看后对胡渭大加赞赏,并问了胡渭的年龄籍贯。第二年,《易图明辨》正式完成,后于四十五年(1706年)正式刊行。四十二年(1702年),康熙南巡,胡渭撰《平成颂》一篇,献到康熙的行营。康熙下诏嘉奖,并把他召至南书房直庐,赐饌及御书诗扇,又亲自书写“耆年笃学”四个大字赐之,禁直诸大臣

^① 《清史稿·胡渭传》。

都很羡慕。^①五十三年(1713年)正月九日,卒于家,年八十有二。他一生勤苦攻读,精于经学与历史地理学,尤以易学贡献最大。主要著述尚有《洪范正论》、《大学翼真》等。

二 《易图明辨》的写作背景

胡渭在京城和苏州的经历对其以后在学术方面的发展产生了深远的影响。首先,这一段经历使胡渭阅读了大量的图书,搜集了丰富的研究资料,为后来的研究工作打下了坚实的基础。京城和苏州所在的江南地区是当时全国的经济中心,更是文化中心,在朝廷和富商大贾的参与、支持下,图书的收藏、出版、交易等活动都很兴盛。1673年,皇家藏书处武英殿开办刻书处,由内务府主持,作为官方的图书出版机构。此后,该机构依据武英殿的丰富藏书,在康熙、乾隆年间出版了150余种图书,囊括了儒学的各个领域。朝廷对图书出版业的重视,也极大地吸引了江南地区的藏书家,他们纷纷将自己收藏的图书刊刻出版,如常熟毛晋的汲古阁,明末时即开始刊刻出版其收藏的珍本书籍,其子毛扆继承父业,在此时刊刻了大量的书籍,特别是他们刊刻的宋元善本的影抄本,保存了宋元善本的特点,被清儒广泛用于文献考证和校勘。当时刊印书籍多

① 戴褐夫《禹贡锥指序》(《文集》卷四):“车驾南巡狩,临幸浙西,胡君匍伏道左,恭进是书,并献颂一篇。天子览之称善,赐膳,赐御书诗扇,赐御书匾额。一时士人啧啧叹羨以为荣。夫以布衣之士,幽隐伏匿之儒,耆艾之老,山泽癯,皆得以其所业上达天子,褒宠并加,恩赐备至。仰见我皇上右文之至意,砺世磨钝,鼓舞激励,真有超出前古者。天下之士,其孰不奋袂而起,思出其奇,以求得当?行见博学好古之士,立言之家,接踵而出,润色太平,不独胡君一人之荣遇而已。”

采用丛书的形式,通过这种形式,许多孤本、珍本以及古籍校勘本得以出版,为学者进行学术研究提供了极大的便利。许多丛书不仅收古代的书籍,而且还收当代学者的著作,这为当时的学者发表其研究成果提供了机会。图书收藏和出版的繁荣,也极大地推动了图书交易事业的发展。就学术著作而言,由于明代注重心学,人们多束书不观,当时出版的学术著作很少,即使少有出版,也因印数稀少而价格昂贵,大多数学者无力购买。现在,在朝廷和富商大贾的支持下,学术书籍得以大量出版,价格也随之下降,一般学者也可按自己的研究方向购置图书,而且,当代学者学术著作的出版发行,为学者之间的学术交流创造了极其便利的条件。胡渭在此时收集了大量前贤和时人的有关《易》图的著作,他在《易图明辨》中大量征引前贤和时人的著作,就能很好地说明这一问题。另外,在参与纂修《大清一统志》期间,胡渭也有机会阅读到徐乾学搜集的大量珍本文献。徐乾学的传是楼藏书不仅数量众多,而且很有特色。黄宗羲作《传是楼藏书记》说:

丧乱之后,藏书之家,多不能守,异日之尘封未触,数百年之沈于瑶台牛筐者,一时俱出,于是南北大家之藏书,尽归先生。先生之门生故吏遍于天下,随其所至,莫不网罗坠简,搜抉缙帙,而先生为之海若,作楼藏之,名曰“传是”。昔人称藏书之盛者,谓与天府相埒,则无以加矣,明室旧书,尽于贼焰,新朝开创,天府之藏未备,朝章典故、制度文书,历代因革,皆于先生乎取之,是先生之藏书,非但藏于家也。先生内备顾问,外奖风流……风声所播,山心松友之士,莫不推琴而起,共集门墙。^①

阎若璩《尚书古文疏证》卷六的记载也从一个侧面反映了徐乾学藏书的丰富情况:

① 黄宗羲:《传是楼藏书记》,《传是楼宋元板书目》附。

纂志于洞庭，徐司寇出典籍库中《大元大一统志》十数本，皆蜀中地计。尚有九百八十余本，曾见叶文庄家书目。此书与《经世大典》并列，安知世不有足本乎？

徐乾学的这些藏书为幕府里学者的学术研究活动提供了非常便利的条件，顾祖禹撰著《读史方輿纪要》就充分利用了传是楼的藏书。胡渭在这一时期得以阅读到了大量学术书籍，为其以后的学术研究打下了坚实的基础，他后来撰著的《禹贡锥指》中的丰富的材料，就是在这时搜集的。杭世骏说，胡渭在纂修《一统志》期间，“因得纵观天下郡国之书，凡与《禹贡》山川疆域相涉者，随手钞集，与经文比次，以酈道元《水经》注其下；酈注所阙，凡古今载籍，苟有当于《禹贡》，必备录之”^①。

其次，胡渭这几年在北京和苏州结识了许多当时的学界名人，像冯溥、毛奇龄、朱彝尊、阎若璩、徐乾学等，胡渭与他们一起品酒赏诗、谈学论书，日日切磋观摩，学问日见长进。^②《易图明辨》卷一记载：

① 杭世骏：《胡先生渭墓志铭》，《清代碑传全集》卷一三一。

② 阎若璩《潜丘劄记》：老友吴乔先生尝言，贺黄公《载酒园诗话》、冯 distant《钝吟杂录》及某《围炉诗话》可称谈诗者之三绝。余急问贺书何处有，曰：“金陵有，须价银一钱二分。”余以三钱付黄俞邠使者，回家购之，不半月，以八分购贺书，余尽如余所属，买套樱桃干，盖素嗜此也。到日与胡拙明大啖细读，口眼俱快，沁人心脾，叹吾老友之知言也。

冯溥《佳山堂诗集》卷六有《春日同王仲昭、毛大可、吴志伊、陈其年、吴庆伯、徐仲山、徐大文、胡拙明集万柳堂即席赋》，卷三有《秋日王仲昭、毛奇龄、吴志伊、陈其年、汪舟次、潘次耕、胡拙明小集西斋，和其年重阳登高见忆之作原韵》。

陈维崧《湖海楼诗集》卷六《九月十七夜同王仲昭、毛大可、吴志伊、汪舟次、潘次耕、胡拙明饮，冯冒闻躬暨西斋，翌日益都夫子用拙韵作诗见示，仍叠前韵》记载了他与好友一起忘情痛饮的情形：“……王胡拇战兴更豪，顾谓诸君皆劲卒。贤主二难尤爱客，悉索钗璫备盘核。毛生拍手仰天笑，自诧不减莺喉滑。”

阎若璩《四书释地》：“胡拙明客京师，余时以书求助于先生，久之方肯草数条以应，中有余百思不得其解者。”

“四象”，余旧主东坡、汉上之说：乾、坤为老阳、老阴，三男三女为少阳、少阴，盖以四象即八卦，八卦即六十四卦也。岁庚辰客京师，因金素公得交于李君。晨夕过从，间以此说就正。李君曰：“八卦原该六十四卦，但经明曰‘四象生八卦’。今乃以四象即八卦，是八卦生八卦矣，似难通也。”因出《讯易书》并《仲氏易》以示余。余参酌其说，而为之解。……解成，以复于李君。李君答书曰：“拙解虽成，然清夜思之，尚未自信，以舍一、分二、揲四是相连之事，非相生之物也。今得妙解豁然，真是相生之序也，真是生生之易矣，何快如之！”

同书卷五也记载：

秀水徐善敬可，博览精思，无所不通，而尤深于《易》，晚著书以发其蕴，有《天易》、《羲易》、《商易》、《周易》。……同县朱太史（彝尊）名其书曰《徐氏四易》。敬可与余厚，向在京师，出以示余。其言“河图”、“洛书”，以刘牧得希夷之传，而西山两易，殊可疑。余深以为然，僭作题辞，要不出此意。既而思之，“河图”、“洛书”，自秦汉以来，未有能言其状者，至五季而始出，何可遽信？学者不能痛绝“图”、“书”之谬种，而徒辨刘蔡之是非，无为也。

胡渭在《锥指略例》中谈到他参加《一统志》时的收获说：

己巳冬，公请假归里，上许之，且令以书局自随。公于是僦舍洞庭，肆志搜讨。湖山闲旷，风景宜人。时则有无锡顾祖禹景范、常熟黄仪子鸿、太原阎若璩百诗，皆精于地理之学。以渭之固陋，相去什佰，公亦命翻阅图史，参定异同。二三素心，晨夕群处，所谓奇文共欣赏，异义相与析者，受益弘多，不可胜道。

由此可见，胡渭在京师和苏州的经历对他以后的学术活动产生了非常大的影响。

再者，当时的学术时尚，也深深地影响了胡渭，决定了他以后的研究方向。明末以来，社会一直动荡不安。明王朝在农民军的

打击下土崩瓦解，清王朝入主中原，伴随而来还是战乱频仍，经济凋敝，整个社会陷入空前的危机之中。一大批被称为明遗民的知识分子，如孙奇逢、傅山、顾炎武、黄宗羲、王夫之等，在反清复明的努力失败、希望破灭之后，对“神州荡覆，宗社丘墟”的社会现实，进行了沉痛的历史反思。梁启超总结说：

明亡以后，学者痛定思痛，对于那群阉党、强盗、降将，以及下流无耻的八股先生，罪恶滔天，不值得和他算账了。却是对于这一群上流无用的道学先生，倒不能把他们的责任轻轻放过。^①

他又引述李塨、顾炎武、王夫之等的话，说明了当时学者对王学末流空谈心性的批判，比如李塨说：

宋后，二氏学兴，儒者浸淫其说，静坐内视，论性谈天，与夫子之言一一乖反，而至于扶危定倾大经大法，则拱手张目，授其柄于武人俗士。当明季世，朝庙无一可倚之臣。坐大司马堂批点《左传》，敌兵临城，赋诗进讲，觉建功立名，俱属琐屑，日夜喘息著书，曰此传世业也。卒至天下鱼烂河决，生民涂炭。呜呼，谁生厉阶哉！（《恕谷集·与方灵皋书》）

了了数笔，把道学先生的迂腐像刻画得惟妙惟肖。李塨对当时王学末流的道学家不读书而只知空谈性天和朱学末流只知死读书而不务经世大法的社会恶习，可谓是深恶痛绝了。

这些学者，一方面在理论上对束书不观、空谈心性的王学末流进行无情的批判，一方面又用自己的亲身实践来探求与时有补的“经世实学”。如顾炎武，他治学有两大特点，一是注重实地的考察，一是重视书本知识的积累。潘耒在《日知录序》中说：

（顾炎武）足迹半天下，所至交其贤豪长者，考其山川风俗，疾苦利病，如指诸掌。精力绝人，无他嗜好，自少至老未尝

^① 梁启超：《中国近三百年学术史》—《反动与先驱》，东方出版社1996年版，第5页。

一日废书。出必载书数簏自随，旅店少休，披寻检讨，曾无倦色。有一疑义，反复参考，必归于至当；有一独见，援古证今，必畅其说而后止。

顾炎武的一生真正做到了“读万卷书，行万里路”。他的《日知录》、《营平二州史事》、《昌平山水记》、《山东考古录》、《京东考古录》等著作都是实地考察和书本知识相互参证，认真分析研究以后写成的。顾炎武把写书比作“铸钱”，他鄙弃抄袭古书，改铸古人的旧钱，他认为正确的方法是自己去“采山之铜”。顾炎武重视典章文物、天文地理、古音文字、民风民俗的考核。凡立一说，必广求证据，反复辨析，常用归纳法得出正确的结论。这对于清代朴学方法的形成起了开风气的作用。

即便王学中的干将，如被全祖望称做并世“三大儒”的孙奇逢、黄宗羲、李颙等辈，面对“神州荡覆”的社会现实也都进行了深刻的反省，其治学领域也都跳出了王学的藩篱：孙奇逢力图会合朱王；李颙力倡“明学术，正人心”，主张学者要“戒空谈，敦实行”；黄宗羲则更以其反对空谈，提倡以经史之学以经世的学术实践而成为一代学术巨擘。黄宗羲揭露明代中叶以来讲学的流弊说：“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈。”^①他鄙夷那些空谈道德性命而无真才实学的道学家们，指斥他们“封己守残，摘索不出一卷之内……天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者”^②。正因如此，黄宗羲特别强调学者要明经通史，以求经世致用。他说：“学必原本于经术而后不为蹈虚，必证明于史籍而后足以应务。”所以，他要求自己的学生“必先穷经”、“兼令读史”^③。这对于扫除明末脱离实际的恶劣学风起了极大的

① 全祖望：《梨洲先生神道碑》。

② 黄宗羲：《黄梨洲文集·留别海昌同学序》，中华书局1959年版，第477页。

③ 全祖望：《梨洲先生神道碑》。

作用，“凡受公之教者，不堕讲学流弊”。（同上）

明末以来的理学，特别是理学中的王学末流，被当时的学者批得可谓是体无完肤了，但用什么理论来取代这种理学，清初的广大学者进行了不懈的理论探索。由于受到时代的限制，两千多年来的儒家思想在人们的头脑中已根深蒂固，西方传教士传入的一点自然科学知识对传统学术思想的影响又微乎其微，这时的思想家为解决理学的弊端，只能向儒学内部去找办法，因此，在清初的学术界出现了两种倾向：一是以明遗民为代表的一批民间学者，主张以孔子的六经之学来代替理学。这方面的倡导者为江南学者钱谦益。之后，顾炎武、黄宗羲、王夫之、李颀、费密等南北学者广泛响应。他们认为圣人之道存在于六经之中，除去六经，就无所谓圣人之道。他们批判宋代以来的理学是和圣人之道背道而驰的禅学，说：“古之所谓理学，经学也……今之所谓理学，禅学也。”^①顾炎武还明确提出了治经的方法是，“读九经自考文始，考文自知音始”^②。他们把经学倡导同“学以经世”的时代呼声相结合，从而形成通经致用的新学风。另一是以熊赐履、李光地等为代表的官方学者，他们在批判陆王心学的同时，极力推崇程朱理学，特别是朱子之学。这一派的发展是与康熙帝的支持和参与是分不开的。康熙皇帝在位期间对文化教育一直都十分重视。他亲政伊始，即于康熙九年十月颁谕礼部，将世祖指定的“崇儒重道”的国策具体化为以“文教是先”为核心的十六条治国纲领。^③他不仅在政策上大力倡导儒学，而且身体力行。他推崇程朱理学，亲自对其进行深入

① 顾炎武：《亭林文集》卷三《与施愚山书》。

② 顾炎武：《亭林文集》卷四《答李于德书》。

③ 《清圣祖实录》卷三十四，康熙九年十月癸巳条：“敦孝弟以重人伦，笃宗族以昭雍睦，和乡党以息争讼，重农桑以足衣食，尚节俭以惜财用，隆学校以端士习，黜异端以崇正学，讲法律以儆愚顽，明礼让以厚风俗，务本业以定民志，训子弟以禁非为，息诬告以全良善，减窝逃以免株连，完钱粮以省催科，联保甲以弥盗贼，解仇忿以重身命。”

研究,不断阐发其微言大义,自成一家之言,成为当时理学的权威。他组织编纂了《朱子全书》、《周易折中》、《性理精义》等书籍,并亲自为序,以阐明他的见解。康熙五十一年(1712年),康熙帝还特颁谕旨,将朱熹由孔庙两庑升祀大成殿十哲之次。在康熙思想的影响下,朝野上下,乃至思想文化界纷纷仿效,推崇朱子之学也一时成为时尚。而朱子学派和陆王学派相比,一个显著的特点是注重儒家经典的学习。朱子为学的一个主要方法就是通过对儒家经典的注释来阐发义理。当时社会上的这两大股思潮,不管是反对陆王心学的民间知识分子也好,(其实,这一派中的许多人对朱子的学问也是很佩服的,如顾炎武就对朱子很赞赏。)还是尊崇朱子的官方人士也好,他们一个共同的特点就是都强调要多读书,要博学,特别是儒家经典,必须仔细地研读。因此,经学的研究在康熙时代又空前地兴盛起来。

余英时先生则从宋明理学发展的“内在理路”方面探讨了清初经学兴盛的原因。他认为,朱陆的异同实际上反映了思想史上智识主义与反智识主义的冲突。同为理学家,朱子和陆象山的显著区别是,朱子主张要多读书,然后再从书中领会出圣人之道;陆象山则主张要先发明人之本心,抓住道德本质,然后再去读书印证。后人把二人的歧异总结为“道问学”与“尊德性”之别。朱熹重视“道问学”,可说是智识主义的,陆象山强调“尊德性”,可说是反智识主义的,但此时还不十分明显。到了明代,王阳明学说的出现把儒学内部反智识主义的倾向推向极致,他针对朱学末流的记诵辞章之学说:“记诵之广,适以长其傲;知识之多,适以行其恶;闻见之博,适以肆其辩;辞章之富,适以饰其伪。”^①认为离开“尊德性”的读书博览不仅不能广道,反而足以害道。不仅如此,王阳明还编了一部《朱子晚年定论》,说朱子晚年深悔于偏重读书注经,以此说明自己否定读书致知论的正确。此举立即招致朱子后学的质难。罗

① 王阳明:《传习录》卷二《拔本塞源论》。

钦顺致书王阳明，以考证的方法指出他书中不顾事实，断章取义，甚至改窜原书，以牵合己意，如以朱子四十六岁时的说法为晚年定论，而以四十八岁时的说法为中年未定之辞。从哲学的角度来看，朱子说“性即理”，陆象山说“心即理”，且都标榜自己是直接承接孔孟的“正统”，两派争执了数百年而无定论。到底孰是孰非呢？罗钦顺还提出了“取证于经书”^①的主张，即到孔子传下来的经书中寻找答案。这一观点的提出，显示了理学内部智识主义与反智识主义斗争的重要转折。这种做法是陆王学派无法回避的，因此，连最鄙薄读书的王阳明也编了一本《大学古本》，试图以经籍整理的方法为他的学说找出根据。在这种理学内部两派都要从经学中找根据的情况下，经史考据之学在明代中后期悄然兴起，像焦竑（1540～1620年）在哲学上本师承王阳明学说，但后来却以经史考据而名家。这种思潮与因明清之际的社会巨变而产生的“通经致用”思潮汇流在一处，到康熙中期时，经学的研读就成了一种时尚。

清初的经书研读是从考辨入手的，之所以如此，也是有其内在原因的。因为不管是强调要“通经致用”也好，还是要从中找出理学立论的依据也好，学者们所面临的一个首要问题是：孔孟传下来的经书的本来面目到底如何？经书在两千多年的流传过程中，不仅“衍脱误倒”现象在各经中都有发生，而且人为的作伪或因后人对其本义理解的不同而产生的歧异现象也时有发生，这在《尚书》

① 罗钦顺《困知记》卷二：程子言性即理也，象山言心即理也，至当归一，精义无二，此是则彼非，彼是则此非，安可不明辨之？昔吾夫子赞《易》，言性屡矣：曰“乾道变化，各正性命”，曰“成之者性”，曰“圣人作《易》，以顺性命之理”，曰“穷理尽性以至于命”。但详味此数言，“性即理也”明矣。于心亦屡言之：曰“圣人以此洗心”，曰“易其心而后语”，曰“能说诸心”。夫心而曰“洗”、曰“易”、曰“说”，“洗心”而曰“以此”，试详味此数语，谓“心即理也”其可通乎？且孟子尝言“理义之悦我心犹刍豢之悦我口”，尤为明白易见，故学而不可不取证于经书，一切师心自用，未有不自信者也。自信已不可，况误人乎？

和《周易》中表现得更为明显:《尚书》原有今、古文之分,在儒家诸经中聚讼纷纭,争议最多。西汉初,伏生传《尚书》29篇,以当时通行文字记录,立于学官,称为《今文尚书》。武帝末,又从孔氏壁藏中发现了一部《尚书》,孔安国取之与《今文尚书》校读,发现不仅文字歧异,而且多出16篇,这个本子被称为《古文尚书》。东晋时,豫章内史梅赜又献了一部《古文尚书》并孔安国传注,和原先的《今文尚书》相比,多25篇。唐初,陆德明据晚出《古文尚书》以撰《经典释文》,孔颖达又据以撰《五经正义》,今古文《尚书》遂混而为一。《周易》在版本上虽不像《尚书》那样聚讼纷纭,但也有所谓的“分经合传”及宣帝时“河内女子发老屋,得《说卦》三篇”等问题。而且由于历史上对《周易》经传理解的歧异,到清代时解说易学的著作就有所谓“两派六宗”^①之分。大致说来,两汉时期的易学被后人称作象数派,西汉时的人讲卦气,东汉时的人以卦变、互体解释《周易》经传。魏人王弼注《易》,又一扫汉易烦琐之风,杂以老庄,阐发义理。唐初孔颖达撰《五经正义》,又对王注进行阐释,易学义理派遂大行于世。及至北宋初年,理学家又把“河图”、“洛书”、“先天”、“后天”、“太极”诸图引入《易》中,以阐述他们的“天理”,于是自义理派中又演出图书一派。南宋时,经朱熹《周易本义》集其大成,图书之学遂成宋明数百年易学主流。到底哪个版本是孔子的真传,或哪种解说更符合孔子的本义?这是所有强调经学的学者首先要搞清的问题,因此,经书的考证与辨伪工作一直是儒家学者的一项重要任务,特别是到了北宋时期,学术上自由思考的风气很盛行,学者们能勇于提出自己的看法,如吴棫率先提出晚出《古文尚书》为伪书的怀疑,欧阳修的《易童子问》则对《易传》是否为孔子所作进行了大胆的怀疑。此后,注重“道问学”的朱熹一派,

^① 《四库全书总目》卷一《经部易类一》。

对许多经书提出了自己的看法。到了明代,陆氏后学为了论辩的需要也参加到这一行列中来,经书考辨的队伍进一步壮大。清代的学者吸收了前人的研究成果,在经书考辨中作出了重大的贡献。

具体到易图来说,它们本是后人根据《易传》(特别是《系辞》和《说卦》)中的某些说明八卦及六十四卦的起源和演化的词句而创作的一些图表,可以说是对《易传》中词句的注释和图解。而这些图表的作者往往被说成是伏羲、文王甚至神灵,如《河图》、《洛书》就被说成是神龟、龙马从黄河和洛水中背负上来的等。从内容上来说,易图基本上可分为三大类:第一类是根据《系辞》中的“河出图,洛出书,圣人则之”和“天地之数”、“大衍之数”、“五行生成之数”等而制作的《河图》《洛书》系列;第二类是根据《彖传》的刚柔往来、上下和《系辞》的“错综其数,极其变”等而衍生的卦变图系列;第三类是根据《系辞》“易有太极”和《说卦》“帝出乎震”、“天地定位”而制作的太极图系列,包括太极图、八卦、六十四卦次序、方位图等。《四库全书总目》的作者在《易图明辨》的提要中总结易图的源流说:“初陈抟惟阐易理,衍为诸图,其图本准《易》而生,故以卦爻反覆研求无不符合,传者务神其说,遂归其图于伏羲,谓《易》反由图而作,又因《系辞》^①‘河图、洛书’之文,取大衍算数作五十五点之图以当‘河图’,取《乾凿度》‘太乙九宫法’造四十五点之图以当‘洛书’,其阴阳奇偶亦一一与《易》相应,传者益神其说,又真以为龙马神龟之所负,谓伏羲由此而有先天之图,实则唐以前书绝无一字之符验,而突出于北宋之初。”此后,各种易图在社会上逐渐流行起来,至南宋朱熹作《易学启蒙》时,作有九幅易图(河图、洛书、伏羲八卦次序、伏羲八卦方位、伏羲六十四卦次序、伏羲六十四卦方位、文王八卦次序、文王八卦方位、卦变图),后人在刊行《周易

① 原文作“系词”,误。

本义》时,把《启蒙》初版的九图置于篇首。^① 由于朱熹在学术上的威望,《周易本义》自元代以后被朝廷立于学官,对后世产生了巨大的影响。此后,图书之学反而成了研究易学的首要任务。元末,陈应润撰《周易爻变义蕴》,首先对宋人的图书之说进行驳难,指出“先天”诸图杂以《参同契》道家修炼之术,并非作《易》本旨。明中叶以后,归有光撰《易图论》,续有排击,开尔后辩证“河图”、“洛书”风气之先声。清初,黄宗羲、宗炎兄弟著《易学象数论》,《图书辨惑》,毛奇龄著《河图洛书原舛编》,力斥宋明《易》说之非。正是在这种背景下,胡渭荟萃众长,撰成了《易图明辨》这部书。

三 《易图明辨》的主要内容

《易图明辨》全书共分十卷,卷一辨“河图”、“洛书”,卷二辨五行、九宫,卷三辨《周易参同契》、先天、太极,卷四辨龙图、《易数钩隐图》,卷五辨《启蒙》图书,卷六、七辨先天古易,卷八辨后天之学,

① 郭彧先生作有《〈周易本义〉卷首九图考辨》一文(见 <http://www.confucius2000.com/>),对《周易本义》卷首九图进行了考证。他认为,九图虽非是书所应有,然亦非门人所依附。九图乃《易学启蒙》初版旧图,完全为朱熹编纂无疑。朱熹征求了各方面意见之后,于再版《易学启蒙》中去掉了“黑白之位”大小二横图,改画作六横图,以三十二幅变占图取代了《卦变图》,又删去了《文王八卦次序图》,并对其他图名有所更改(改称《伏羲八卦方位》为《伏羲八卦图》;改称《伏羲六十四卦方位》为《伏羲六十四卦图》;改称《文王八卦方位》为《文王八卦图》)。他又对九图源流进行辨析,一一指出其原委与演变过程。他认为《周易本义》卷首九图,一是易置刘牧《河图》、《洛书》;一是易名邵雍《先天图》;一是准邵雍“乾坤纵而六子横”与“震兑横而六卦纵”之说而出《伏羲八卦方位》与《文王八卦方位》二图;一是推衍邵雍“加一倍法”之义而创为《伏羲八卦次序》与《伏羲六十四卦次序》二图;一是准《说卦》乾坤三索而生六子之义出《文王八卦次序图》;一是推衍李挺之《六十四卦相生图》而出《卦变图》。

卷九辨卦变,卷十辨象数流弊。台湾学者郑吉雄先生已经指出,全书基本上是以诸图出现的时代先后为序,逐个进行考辨的。“河图、洛书”之说除见于《系辞》外,“河图”又载于《尚书·顾命》,应该是存在于上古的实物,只不过历代众说纷纭,不知为何物而已,论年代为最早;其次是“九宫”,见于《易纬·乾凿度》,而纬书出现于西汉末东汉初;“五行”虽见于《尚书·洪范》,但真正使它引起人们注意的还是西汉末刘向的《洪范五行传》;《周易参同契》为东汉魏伯阳所作,胡渭认为它是道教炼丹思想入《易》的始祖;之后就是两宋的陈抟、邵雍、刘牧、朱熹等演说易图的学者。末二卷“卦变”和“象数流弊”,是由当时的学者黄宗羲首先提出讨论的,黄氏认为这两项是古今易学流衍为诞妄迷信之说的两大关键。《易图明辨》颇受黄宗羲的启发与影响,末二卷列这两项等于论及当时最新的易学理论。从此我们可以看出,胡渭撰著此书的目的,是要追溯易图学说的历史源流。^① 胡渭在《易图明辨》卷二也指出了他是以这些图出现的时间先后为序依次进行辩驳的:

自春秋以迄两汉,言五行者,裨灶、梓慎主占候;吕不韦主时令;刘向主灾异;刘歆兼主历数;扬雄草《玄》,亦与秦初历相应。虽皆言生成之数,却非为《易》而设,至郑康成始援以注《易》,而四象之义乃定。要之,未有以此数为“河图”、“洛书”者,何则?刘歆以“河图”为八卦,“洛书”为九章;郑康成以九篇为“河图”,六篇为“洛书”;刘瑜以《乾凿度》九宫之数为“河图”;蜀隐者以希夷之先天太极为“河图”,彼既自有其“图”、“书”,必不于其外更标一“图”、“书”,可知也。自伪《龙图》出,而始以五十有五为羲皇重定之数矣。自伪《关易》出,而直以五行生成为龙马所负

^① 郑吉雄:《〈易图明辨〉与儒道之辨》,见《易图象与易诠释》,台湾喜玛拉雅研究发展基金会 2002 年版,第 96 页。作者把《易纬·乾凿度》和“五行”的流行时间定在东汉,似不妥。

之图矣。刘牧、蔡元定从而扬其波,抑又甚焉。自此以后,刘、蔡迭为兴废,或以此为“河图”,或以此为“洛书”,谬种流传,变怪百出。原其弊,实《汉志》有以启之。愚故先辨五行,次及“九官”、《参同契》、先天太极,而以《龙图》、《钩隐》、《启蒙》终焉。

但从其内容上我们也可以看出,胡渭是以今本《周易本义》卷首所列九图为中心进行辩驳的,其他问题都是连带所及。由于胡渭在本书的写作体例上采用的是先大段征引别人的说法,然后再加简短按语阐述自己观点的方法,因而在语意上难免跳跃性很大,又加对各问题产生的时代背景介绍不够,所以一般读者在阅读时都感到比较吃力。为了便于读者阅读,下面我们对《易图明辨》各卷的主要内容略作介绍,力图弥补原作的上述缺憾,并对某些问题的研究新进展略作说明。本文重点在理清胡渭的写作思路,对书中牵涉到的具体易学人物的生平和学说,因有众多学者的专门著作做过论述(像李申的《话说太极图》、《周易之河说解》、《易学与易图》,林忠军的《象数易学发展史》,张其成的《易图探秘》,郭彧有关易图的一些论述^①等等)读者可参看,故未多费笔墨。

1. “河图”、“洛书”

八卦是谁做的?是根据什么做的?这是研究《周易》的人首先要面对的一个问题。为解答这一问题,古往今来的人给出了许多种答案。《易传·系辞》里起码有四种说法:大衍之数说^②、太极生八卦

^① 见 confucius2000 网站, <http://www.confucius2000.com/>

^② 《系辞上》:大衍之数五十,其用四十有九,分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰。五岁再闰,故再扚而后挂。……(孔颖达《周易正义》本中的一些讲天地之数 and 乾坤之策数的文字,朱熹以为应分置于此段文字前后,当从。)是故四营而成易,十有八变而成卦,八卦而小成,引而申之,触类而长之,天下之能事毕矣。

说①、圣人则“河图、洛书”说②、仰观俯察说③。而其中的则“河图、洛书”说,《系辞》中并没有明确说“则之”干什么,到了西汉时的孔安国注《论语·子罕》中孔子说的“河不出图”时,才把“河图”和八卦联系起来,说“河图”就是八卦。④ 而到西汉末年的刘歆又说伏羲则“河图”画八卦,《汉书·五行志》记载:

《易》曰:“天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。”刘歆以为宓戏氏继天而王,受《河图》,则而画之,八卦是也。禹治水,赐《洛书》,法而陈之,《洪范》是也。……以为《河图》《洛书》相为经纬,八卦、九章相为表里。

在这里,刘歆还只是说圣人画八卦所则的仅是“河图”,效法“洛书”所得的是《洪范》,“河图”和“洛书”相互配合,互为补充。刘歆并未说“河图、洛书”是个什么样。此后的学者虽对“河图、洛书”做出了多种猜测,也没画出什么图来。⑤ 到北宋时,一些人才借鉴了战国时就流行的九宫数和五行生成数,再比附上《系辞》里的“大衍之数”和“天地之数”,画成了黑白点的“河图”和“洛书”。后人以为始作俑者是五代末北宋初的华山道士陈抟。但从现存文献看,最早画这黑白点图的是北宋刘牧,他

① 《系辞上》:是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。

② 《系辞上》:是故天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之,天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。

③ 《系辞下》:古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

④ 孔曰:“圣人受命则凤鸟至,河出图。今天则无此瑞。……河图,八卦是也。”《论语注疏》,北京大学出版社1999年版,第113页。)

⑤ 张其成《易图探秘》(中国书店1999年版)第二章中列举了六种说法,可参看。

写了一部书叫做《易数钩隐图》，把由一至九个点组成的图叫“河图”，一至十个点组成的图叫“洛书”，并说这些图是神龟和龙马分别从黄河和洛水里驮上来的，是“天生神物”。后来的一些学者不同意他的说法，认为应是一至十个点的叫“河图”，一至九个点的叫“洛书”，两派的学者还展开了相当激烈的辩论。朱熹同意后一种说法，并把它们采入到《周易本义》《易学启蒙》中，图十书九的说法被广泛地接受下来。

自从这十数和九数的“河图”、“洛书”在北宋出现以后，学者们对它们的起源以及所含之理等就进行了多方探讨。张其成把北宋至清的有关说法概括为十一个大的方面：河图为八卦之源，洛书为九畴之本；河图为体主常，洛书为用主变；河圆洛方与河方洛圆；内外合为河图，相对交为洛书；河图天地交，洛书日月交；河图洛书阴阳动静；河图奇偶合，洛书奇偶分；河图洛书与阴阳五行；河图洛书与八卦（主要探讨先后天八卦与河图洛书的关系）；河图洛书与万物之理（洛书是勾股图、河图含干支维向图、河图含卦行干图、河图数明纳甲图、河图生十天干图、洛书生十二地支图、河图五音本数图、河图五音变数图、六十纳音归河图变数图、河图五音顺序相生图、洛书应十二律图、洛书配支辰律吕应六合图、河图为物理根源图）。^① 总的来看，河图洛书是愈传愈神乎，愈说愈令人迷惑。在这种形势下，吹散后人加在河图洛书上的层层迷雾，还其历史本来面目，就成为一件十分迫切的历史任务。胡渭继承前人的研究成果，最终完成了这一历史任务。

他就先从“河图”、“洛书”的源头辨起，首先用排除法把后人加在“河图”、“洛书”上的伪装一件件地剥掉，然后指出古人所说的

① 参张其成《易图探秘》，中国书店1999年版。

“河图”、“洛书”是什么。

他首先据《系辞》的“仰观俯察”说指出，八卦是伏羲仰观俯察天地人之道后画成的，六十四卦是八卦两两相重的结果，《系辞》里所说的“图”、“书”不过是伏羲所仰观俯察的万事万物中的一种，朱子、蔡元定把后人做的“图”、“书”置于《周易本义》等之首，使人反而觉得《易》由“图”、“书”而出，这种做法不仅对易学无益，反而是“易道之一厄”^①。

“图”、“书”派立论的一个重要依据就是《系辞》里讲的“天地之数”，他们把这“天地之数”和战国以来的五行生成之数等同起来，并说《系辞》里讲的“天数五，地数五，五位相得而各有合”就是五行生数与成数相合，即一与六、二与七、三与八、四与九、五与十相合。胡渭还是用《系辞》里的话做依据，指出，《易》的功用就是算卦，在孔老夫子的《易传》里，凡“言数皆主蓍”^②，此处言“天地之数”，就是为随后要讲的“大衍之数”张本。所谓的五位相得是指天数的一、三、五、七、九同为奇，二、四、六、八、十同为偶，奇与偶各自相得；相合是指天数之奇与地数之偶的相合，即一与二、三与四、五与六、七与八、九与十两两相配。这说明“天地之数”与五行、五方没关系，与天地的生成也没关系，与“河图”、“洛书”更没关系。胡渭在这里运用釜底抽薪的方法，把“图”、“书”说的老根给斩断了。而且胡渭还从《系辞》的文势上来判断，说《系辞》下文虽提到“河图”、“洛书”，但它们和“神物”、“变化”、“垂象”等相提并论，文势语脉与“天地之数”这一段“遥遥隔绝”^③，怎见得这里所说的“河图”就是那五十五个数呢？这为以后辨别古“河图”到底为何物埋

① 胡渭：《易图明辨》卷一。

② 同上。

③ 同上。

下了伏笔。

紧接着,胡渭又引用毛奇龄《河图洛书原舛篇》中的说法,指出陈抟之流的“河图”,实际上是窃自郑玄的“大衍”注,把郑玄的注按方位画出来就是“河图”或“洛书”,但郑玄并不认为这就是“河图”,而且郑玄在注释下文的“河出图、洛出书”时,引《春秋纬》中的文字,说这“图”、“书”也是纬书:一种九篇,一种六篇。在此基础上,胡渭又进一步指出,郑玄的说法又来自刘向父子的《洪范五行传》,而刘氏父子“意主《洪范》,初不为《易》而设”^①。后人把这两者混而为一是由于它们都出自“天地之数”,而这一至十的“天地之数”是天下所有言数的基础,不只《洪范》的五行生成之数和《易》的“大衍之数”而已。“大衍”和五行生成是同源而殊流,“大衍”只是讲蓍法,其中“无五行、无方位、无生成、无配耦”^②,所以说“五行生成之数”非“河图”并非“大衍”。

刘牧、蔡元定等在解释“图”、“书”的时候,还把太极、两仪、四象、八卦等附会上去,使人更加迷惑。胡渭对此也进行了考辨,他认为《系辞》里所说的“太极生两仪”也是就蓍法来讲的,与“图”、“书”毫无关系。《易》中“河图”、“洛书”既不是“大衍之数”,又不是“五行生成之数”,那么,“河图”、“洛书”到底指的是什么呢?

胡渭又引据众说,指出孔子在《易传》^③和《论语》中所说的“图”、“书”不过是一种祥瑞物,郑玄引用纬书以释经,已是“侮圣已甚”,后来的儒者不能“鋤而去之”,反而添枝加叶,“或云九图而十‘书’,或云十‘图’而九‘书’,或剗方而使之圆,或引

① 胡渭:《易图明辨》卷一。

② 同上。

③ 胡渭采纳了自古就流传下来的观点,认定《易传》为孔子所作。

圆而使之方，或作阴阳相含之象，或为黑白相间之形，或言蜀隐者之秘授，或称武夷君之真传，而其所载之以出者则曰马之旋毛入星点，龟之甲坼入字画，或又云马毛似连线之文，龟甲有玳瑁之点，……诞漫斯极矣。”^①这些妄言怪说比画工之画鬼，更不能使人相信。

总之，胡渭认为古“河图”原是一种祥瑞物，伏羲则之以画八卦，但祥瑞在历史上曾多次出现，不是伏羲时所专有，而且这些祥瑞也不都是具有卦画之象。周代的“河图”原与大玉、夷玉等宝玉一起藏在周王室的东序，很可能是在周幽王时的犬戎之乱中被犬戎抢去，后人就再也没能见到过。至于说“天地之数”，孔子没把它当作“河图”，两汉以至隋唐的人有说“河图”为九宫数或做九篇的，而没有说五十五之数“为河图”的。而且胡渭进一步指出，“《乾凿度》、《参同契》虽皆以九宫为‘河图’，而终不敢摹一象名之曰‘河图’以附于其书。陈抟生于五季，去古弥远，何从得其本真而绘图以授人乎？”^②胡渭还说，“洛书”也像“河图”一样是一种祥瑞物，禹则之而做了《洪范》九畴。至于“河图”、“洛书”的本来面目如何，人们已经无法考知，但这已是无关紧要的了，因为人们提出“河图”、“洛书”，其用意不过为了推原《周易》《洪范》所由作。今人欲了解《周易》，八卦具在，用不着“河图”；想了解《洪范》，九畴具在，用不着“洛书”。宋人说没有“图”、“书”就无以明《易》，徒留千古笑柄。

虽然经过胡渭等人的考辨，河图洛书的来龙去脉已经基本清楚了，但人们对河图洛书的探索并没有停止，特别是在上个世纪的

① 胡渭：《易图明辨》卷一。

② 同上。

最后十年中,学者们对这一问题又进行了热烈的讨论。^① 萧汉明、李申二位学者对这一问题进行了反复多次的探讨。萧先生认为:

九数图,即朱蔡所称的洛书图案,最早被医学采用而见之于文献的是《内经·灵枢》中的九宫图。……《庄子·天运》有“九洛之事,治成德备”之说,说明九数图在战国时期就已被人们称之为洛书。^② 开始时曾被用之于天文,继之被医学和算术广泛采用,一直流传不绝。因此,称九数图为洛书并无不妥,自然这个图不会是宋代人伪造的。

十数图,即朱蔡所称之河图图案,最早被阴阳家采用而局部见之于文献的是《管子·幼官图》(图已佚)。……由此看来,关于五行的数与方位,早就是有图存在的。……汉、隋、唐、宋诸代学者都有认定天地之数就是五行生成之数的见解,特别是汉代学者去古未远,且于理亦无不合,应当是可信的。

五行生成方位图式在宋以前没有以河图称名的记载,至宋代突然冠以这个名称,的确难以让人接受。……(古文献的记载)足以证明河图不是某一个图案的专用名词。既然传说中的河图不止一个,而《易·系辞》又说了“河出图”、“圣人则

① 仅在《周易研究》上发表的有关论文就有:王兴业《河图洛书探微》、周康龄《惊魄的宇宙之谜——〈洛书〉之我见》、萧汉明《医〈易〉会通之我见——兼与李申兄商榷》、李申《医易、河洛之我见——兼答萧汉明兄》、李立新《“河图洛书”与汉字起源》、王怀《河图洛书试析》、赵春杰《图数浅议》、萧汉明《关于河图、洛书问题——答李申兄》、曾祥委《河图洛书是新石器时代的星图》、李申《河图辨证——答萧汉明兄》、萧汉明《医〈易〉会通与文化进化论——再与李申兄商榷》。

② 案:从《灵枢经》的原文看,当时只是称它为“九宫”,也没和八卦相联系。对于庄子“九洛之事”的理解,学者们也有不同的看法,俞樾、杨用济、郭嵩焘等以为系指禹受《洛书》九类之事。成玄英、林希逸等则认为系指九州聚洛之事。

之”之类的话,说明在许多河图之中必定有一种是与《易》有关系的……。如果以筛选法进行筛选,最后恐怕也只有五行生成数方位图式足以当之。(《医〈易〉会通之我见——兼与李申兄商榷》)(《周易研究》1994年第4期)①

李申先生则认为:

1. 从宋人薛季宣,到清人黄宗羲、毛奇龄,推测先秦文献中所说河图是一种地图,其说法是最有道理的;
2. 汉代河图,是记载天神言语,因而是用文字写成的天书;
3. 《系辞》中“河出图、洛出书,圣人则之”,不是则之画卦。
4. 黑白点河图、洛书是刘牧的首创。(《医易、河洛之我见——兼答萧汉明兄》)(《周易研究》1995年第2期)

① 案:九宫图和五行生成数图很早以前就出现了,但当时人们并没把它们称为河图或洛书,而且也没把它们和八卦联系起来。从现有文献看,据认为是春秋战国时期古籍的《灵枢经·九宫八风》,详细说明了九宫,但原文中并没提及八卦。后人在解释时把它和八卦掺和在了一起,那是后人的事。从现出土的有关文物看,八卦和九宫结合在一起的事也出现得很晚。1977年从安徽阜阳双古堆西汉初期的汝阴侯夏侯灶墓出土了一件漆木式(有学者称它为太乙九宫占盘),上面有九宫而无八卦。1925年朝鲜乐浪(汉时属乐浪郡)遗址王盱墓出土了一件年代在东汉明帝末或章帝前后的漆木式,上面用后天八卦的方位定位,但没九宫。陈梦家在《汉简年历表叙》第三节“汉代占时、测时的仪具”(《考古学报》1965年第2期)中,据此认为以八卦定向是从汉宣帝时期才有,是受了河内本《说卦》的影响。(《论衡·正说》:“孝宣帝时,河内女子发老屋,得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇奏之,宣帝下示博士,然后《易》、《礼》、《尚书》各一篇。”《隋书·经籍志序》:“及秦焚书,《周易》独以卜筮得存,唯失《说卦》三篇,后河内女子得之。”)连劭名在《式盘中的四门与八卦》(《文物》1987年第9期)一文中不同意陈梦家的观点,认为《说卦》虽晚出,但很可能是先秦古籍,因而八卦定向当有更早来源。不管八卦定向是早出还是晚出,它与九宫原不相涉,属于不同的术数却是事实,因此,胡渭五行、九宫非《易》所原有的观点不能轻易否定。

还有一些人对河图洛书提出了一些十分新奇的看法,如有人认为河图是古气候图,洛书是古方位图,有人说河图洛书是古星象图等。张其成在其《易图探秘》中列举、评析了许多说法并提出了自己的观点。正如张先生所说,这些说法“有的是出于严谨的学术目的,采用‘信而有征’的治学方法,从历史、考古、考据入手,有一定的可信度;有的虽然目的正确,用心也是善良的,但由于颠倒了源与流、本与末的关系,将历史上的‘河洛’之学等同于现代的数字科学,或牵强附会,以为古代的‘河洛’已经具备现代的科学知识;有的则以一种抱残守缺、因循守旧的不健康心态,认为中国的‘河洛’传统文化已包含甚至超过现代科学文化,现代的任务无非是从河洛中得到求证,‘河洛’的奥秘是永恒的,永远也发掘不完的。这种人其实是在借用‘河洛’阐发自己的学术思想,又把自己的思想强行说成是‘河洛’本身就具备的思想;有的人则出于功利的目的,夸大其词,神化其说,在缺乏任何文献依据、事实依据的情况下,一会一个‘重大发现’,这种‘发现’只能给学术研究增添混乱,没有任何学术价值可言”^①。

2. 五行、九宫

在辨别清楚“河图”、“洛书”究为何物后,胡渭又对后人以“五行生成数”和“九宫数”为“河图”、“洛书”的来龙去脉进行了剖析。

胡渭依据传世的文献,认为最早提出一水、二火、三木、四金、五土等五行说法的是《尚书·洪范》,但这五行之间的先后是以其质的微著为序的,一二三四五是序数词,并没有后世人所说的生数、成数的意思。《左传》中有了五行妃合、牝牡等说法,他们把十天干分属五行:甲乙为木、丙丁为火、戊己为土、庚辛为金、壬癸为水,再根据五行相克的法则,把十天干各隔五以相配合,分属牝牡、

^① 张其成:《易图探秘》,中国书店1999年版,第168页。

妃偶，如木克土，则己为甲妃，金克木，则乙为庚妃等。而且，不知从什么时候起，又有了五行的生数与成数，《洪范》中五行的序数词成了五行的生数，生数之上各加五，成了五行的成数。^①不仅如此，人们还把五行与四时、五方、五味、五色、五音、五事、五藏等相配合，把世界上的众多事物统合在五行的框架内。《礼记·月令》一书是这方面的代表（《管子》中的《四时》、《五行》、《幼官》等篇也有同类的内容，胡渭未提及）。

胡渭指出，春秋战国时期的阴阳五行之说，还是一套独立的系统，它的五行生成之数说与《周易》中的天地之数说还是相矛盾的。此时的五行还没涉及《易》中的天地之数，也没和八卦发生任何关系。胡渭以为至西汉后期的刘歆，就开始用《周易》的天地之数来解释五行的生成之数，并用八卦来证明。这方面的材料见于《汉书·五行志》，而此《志》又是本于刘歆的《洪范五行传》：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰‘妃以五成’。然则水之大数六，火七，木八，金九，土十，故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，……阳奇为牡，阴耦为妃，故曰：‘水，火之牡也。火水妃也。’于《易》，坎为水，为中男；离为火，为中女，盖取诸此也。”实际上，刘歆在这里是以《周易》中的说法来任意地比附。自《系辞》的“观象制器”说到刘歆的《五行传》再到僧一行的大衍历，都在这么做。正如《系辞》的“制器说”一样，刘歆在这里用一个“盖”字，只是说明了一种巧合，而不表明事情的必须。很明显，与离、坎同为六子卦的震（长男）、巽（长女）、艮（少男）、兑（少女）就在五行中找不出对应的牡

① 在春秋战国时期的一些著作中，土这一行往往只说它的生数五，而不说成数十。胡渭以为是“盖举五以例其余，以见六、七、八、九之尚有一、二、三、四也”。

妃来。这也就是说，刘歆并没能说明八卦与五行有对应关系。与刘歆同时的扬雄，模仿《周易》作了一部《太玄》，其中有一篇《太玄图》云：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”另一篇《太玄数》云：“三八为木，为东方，为春，日甲乙，辰寅卯，声角，色青……四九为金，为西方，为秋，日庚辛，辰申酉……”《易》数与五行生成之数似乎已经分不清了，《易》里面也有了五行。到东汉时的郑玄注《易》时，更明确地把天地之数与五行生成之数和方位糅合在一起，并说“大衍”筮法所用的四十有九就是由天地之数的五十有五减去五行的五，又减去大衍的一而得来的。

郑玄虽把五行生成之数和天地之数溶而为一了，但并没有作什么图，扬雄虽据五行生成之数作了一个《太玄图》（现传本《太玄》没有图，但扬雄既名之为《太玄图》，则其原本是应有图的），又没提到天地之数。后世的刘牧称之为“洛书”、蔡元定称之为“河图”的十数图，很明显是套用了扬雄的《太玄图》，而把“五与五相守”的后一个五换成十，又加上郑玄《易注》的说解。

由此可以看出，五行生成之数和天地之数原本是没关系的，又和八卦联系起来更是没道理。胡渭说：“《汉志》以天一地二之数，释火牡、水妃之义，又证之于卦，以坎为火牡，离为水妃，是则然矣，独不思乾、兑之金，坤、艮之土，震、巽之木，将孰为牡而孰为妃邪？岂乾、兑之金可以牡震、巽之木，震、巽之木可以牡坤、艮之土邪？就其言而推之，已有不可得通者，而后之人顾犹据以为‘洛书’争，以为‘河图’争，不足当剑首之一映矣。”^①

就五行与八卦的结合看，胡渭的考证还有待深入。依据我们现在所掌握的材料，在刘歆之前的京房，已经系统地把八卦分属于

① 胡渭：《易图明辨》卷二。

五行：“乾兑属金，坤艮属土，震巽属木，坎属水，离属火。”（周立升《两汉易学与道家思想》，上海文化出版社 2001 年版，第 75 页）他还把五行与六十四卦卦爻所对应的干支、四时等相配合，构成了一个十分庞杂的象数体系。而从西汉易学的传承演变看，孟喜应是使《易》与五行相联系的一个关键人物。孟喜本来师从汉易祖师田何的再传弟子田王孙，学的是正统的儒家易，并且他把这种易学传给了他的弟子白光少子和翟牧子兄。后来，孟喜又不知从哪里得到了一本《易》家候阴阳灾变书，“诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜”（《汉书·儒林传》），他的同门师兄梁丘贺马上就戳穿了他的鬼把戏，使他的信誉大大地打了折扣，连汉昭帝也不喜欢他了，没立他为博士。京房的老师焦延寿曾向孟喜问过《易》，孟喜很可能是把这套探讨阴阳灾变的易学告诉给了他，因而焦延寿的易学是“其说长于灾变，分六十四卦，更值日用事”（《汉书·京房传》）。京房以为焦延寿的这套东西就是孟喜的，当时孟喜已经去世了，所以京房就去向孟喜的另两个弟子白光少子和翟牧子兄求证。这两个人得的是孟喜所传的儒林易，所以他们认为讲阴阳灾变的这套东西不是孟喜的。孟、焦的这种“分六十四卦，更值日用事”的卦气说把八卦和六十四卦与时、日对应起来，而古代的时日又是用干支记录的，干支早在春秋时期就和五行有对应关系，可以说时日干支成了《周易》八卦、六十四卦和五行相联系的桥梁。汉宣帝早期时的魏相已经开始把八卦和五行相联系。《汉书·魏相丙吉传》说：“（魏相）又数表采《易阴阳》及《明堂》、《月令》奏之，曰：‘……东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颛顼，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹。’”到元帝时期的京房，就使这种联

系变得更为系统、细密了。

关于五行的起源与发展问题,“五四”以来的众多学者又投入了大量的精力进行研究,^①几乎每一部有关中国哲学史、思想史的著作都有专门章节讨论这一问题。这些学者仁者见仁,智者见智,可以说至今也无定论。还值得一提的是,一些自然科技史家和民族史家(如陈久金、刘尧臣等)通过实地调查,发现五行说与古代曾实行,现在在彝族、纳西族等少数民族地区还有流传的十月太阳历有关。这种历法把一年分为五季,每季两个月,每月36天(剩余的天为过年日),分别用土公土母、铜(金)公铜母、水公水母、木公木母、火公火母表示。王兴业先生在此基础上,又探讨了五行公母与河图洛书的关系。^② 尽管这些学者的研究没能解决人们的所有疑问(比如古人为什么要用五行表示五季,五行与五季谁先谁后等),但对人们的启迪作用还是非常大的。

同样道理,“九宫数”原本与九数图的“河图”(或称“洛书”)毫无关系,也是后人硬把它们扯到一起的。胡渭指出,九宫数当源于古时的明堂制。这种制度在春秋战国时期成书的《管子·幼官》、

① 顾颉刚主编的《古史辨》(上海古籍出版社1982年版)第五册下编,专门收录了一些著名学者的文章来探讨这一问题,比如梁启超《阴阳五行说之来历》、吕思勉《辨梁任公〈阴阳五行说之来历〉》、顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》、范文澜《与顾颉刚论五行说的起源》、童书业《五行说起源的讨论》、徐文珊《儒家和五行的关系》等,这些学者对五行学说的有关材料进行了细致的梳理。上世纪七十年代末,马王堆汉墓出土了一批帛书,学者们围绕着出土的有关五行的新材料进行了热烈的讨论,其中庞朴有《帛书五行篇研究》(齐鲁书社1980年版)、《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》(《文物》1977年10期)、《思孟五行新考》(《文史》第7辑,中华书局1979年版)、《稷莠集》(上海人民出版社1988年版,收录有《阴阳五行探源》、《先秦五行说之嬗变》、《〈五行篇〉评述》等文章)等论著问世。

② 王兴业:《河图洛书探微》,《周易研究》1993年第3期。

《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》等书中都有记载,但具体是在何时以及如何实行这种制度,各书都没讲明白,大意都是说古天子依据季节的不同而分居于四方和中央的房间里,或者说在各个房间里听政。

不知从什么时候起,这九宫又和一至九的数字固定地搭配起来。《大戴礼记·明堂篇》说:“明堂者,古有之也。凡九室,二、九、四、七、五、三、六、一、八。”这九个数分成三排,横竖、交叉相加,其和都是十五。古代称这九个数的排列为“九宫数”,现代数学上称之为三阶幻方。

从现有材料看,这种搭配在春秋战国时期的《灵枢经·九宫八风》篇中尚未出现。《九宫八风》篇中说,太一以冬至这一天为起点,从北方的叶蛰宫(后世称此宫为坎宫,数字为一)起,按顺时针方向,依次游行天留(艮宫,数八)、仓门(震宫,数三)、阴洛(巽宫,数四)、天宫(离宫,数九)、玄委(坤宫,数二)、仓果(兑宫,数七)、新洛(乾宫,数六)。但这种九宫与九数的搭配至迟在西汉初已经完成。1977年,在安徽阜阳双古堆西汉早期的汝阴侯墓出土了一个式盘,盘的正面里圈画有一个圆,过圆心画有四条等分线,等分线的两端分别刻“一君”对“九百姓”,“二”对“八”,“三相”对“七将”,“四”对“六”。这样的数字排列与后世称为“九宫数”的排列是完全一致的,因此,有的学者就把这个式盘称作“太乙九宫占盘”。

后来,有人又把这九宫和八卦联系起来。胡渭以为汉宣帝时的魏相已经以八卦之方位,配明堂九室,这种说法恐不确切。从上文所引魏相的材料可以看出,魏相是以八卦配五行之方位,而不是九宫。五行与九宫属于不同的体系,五行讲四方(加中央为五),九宫讲八方(加中央为九),八卦与五行的配合并不能说明八卦也已经与九宫配合。从后世八卦与九宫的配合看,八卦的方位是用的

《说卦》中所说的震东兑西方位(宋人称之为后天八卦),因此,八卦与九宫的配合也应在八卦方位说产生以后(八卦方位说的具体产生时间学者们还有争论,参见上文脚注)。到了西汉末年,讖纬泛滥,其中有一部《易纬·乾凿度》说:“《易》一阴一阳,合而为十五之谓道。‘阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则彖变之数若一。阳动而进,变七之九,象其气之息也;阴动而退,变八之六,象其气之消也。故太乙取其数以行九宫,四正四维皆合于十五。”在此,九宫之数已经和《易经》的阴阳之数联系起来,但说的还不明确。1925年朝鲜乐浪(汉时属乐浪郡)遗址王盱墓出土的东汉前期漆木式,上面用后天八卦的方位定位,但没九宫,这说明在当时八卦和九宫的还不被认为是必然的。到东汉中后期的郑玄,在对《乾凿度》进行注释时,详细解说了八卦与九宫的关系:

“太一者,北辰之神名也,居其所曰太一,常行于八卦日辰之间,曰天一,或曰太一。……下行八卦之宫,每四乃还于中央。中央者,北神之所居,故因谓之九宫。天数大分,以阳出,以阴入。阳起于子,阴起于午,是以太一下九宫,从坎宫始。……自此而从于坤宫,坤,母也。又自此而从于震宫,震,长男也。又自此而从于巽宫,巽,长女也,所行者半矣,还息于中央之宫,既又自此而从于乾宫,乾,父也。自此而从兑宫,兑,少女也。又自此而从于艮宫,艮,少男也。又自此而从于离宫,离,中女也。行则周矣,上游息于太一天一之宫,而反于紫宫。”①

有一点我们必须注意,郑玄所说的太一下行九宫的路线与《九宫八风》篇所说是不同的。《九宫八风》篇所说的太一是按顺时针方向

① 林忠军:《〈易纬〉导读·乾凿度》卷下,齐鲁书社2002年版,第94页。

依次游行完八宫的,没有“每四乃还于中央”的说法;郑玄的说法则是太一像下跳棋一样跳着走的,很明显郑玄是为了牵合九宫数,而不惜让太一跳着走。

对于太一神的祭祀,就现有文献来看,自汉武帝时起,经唐至元,代有祀之者,只是在制度上各有变通。正如胡渭指出的那样,在刘歆、班固以前,未有直指此九宫为“河图”者。到东汉桓帝延熹八年,刘瑜在上书中说:“古者天子一娶九女,娣侄有序,河图授嗣,正在九房。”这说明在当时已经有人根据《乾凿度》“河图八文”一章,而直指九宫为“河图”的。这就是后来刘牧所说的“龙图三变”中“河图”的来源。

至于九宫数的起源,胡渭根据传说,认为当来源于古代的九九算术,并说这算术是由伏羲始作之,黄帝又使他的史官隶首引而申之。胡渭还据前文考证,认为“古河图”是一种祥瑞物,伏羲受它启示而画八卦,并且认为九宫数是因八卦之象而见,八卦之象却不是由数以生,九宫的纵横十五之数,虽非人私智所能为,却是出自画卦之后,终不可指以为河图也。事实虽未必如此,但胡渭认为九宫数与古河图原不相涉的说法,还是无可辩驳的。

3.《周易参同契》与先天、太极

周敦颐(1017~1073年)是宋明理学的奠基者,被后人尊为“道学宗主”,与邵雍、程颢、程颐、张载并称“北宋五子”。他的理学奠基之作除了《易通》(又称《通书》)之外,就是那最著名的不足300字的《太极图说》,其大致内容是说,从无极产生了太极,太极又产生了阴阳,阴阳就是两仪。由阴阳两仪产生了金、木、水、火、土五行。阴阳五行之气,由乾道而生男,由坤道而生女。男女交感,产生了万物。很明显,周敦颐的说法并不完全符合《周易》的原意,他把《易》中所没有的五行思想加了进去。但是这被叫做“图说”中的“图”并没有和“说”一起流传下来。

从现有文献看,最早刊载此图的是南宋朱震的《汉上易传·卦图》。绍兴四年(1134年)朱震在为宋高宗讲解《周易》时,把周敦颐的“太极图”(即著名的五层太极图。此图因传本的不同而略有差异)进呈给高宗,并说明了它的来源:“濮上陈抟以先天图传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。修以太极图传周敦颐,敦颐传程颐、程颢。”(《汉上易传·表》)在这里,朱震说“太极图”是周敦颐从穆修那里得到的,不是周敦颐自己做的,至于穆修又是从何而得,朱震并没有给出明确答案。

后来,围绕着“太极图”是不是周敦颐所做的问题,展开了激烈的争论。代表人物就是朱熹和陆九渊兄弟。这两派都先认定周敦颐是大儒,而对这个“太极图”提出了不同的看法。朱熹认为周敦颐是理学的开山祖师,是孔孟的正传,此图是周敦颐所自作,不会是出自道教,朱震的说法不正确。陆九渊的哥哥陆九龄首先写信给朱熹,指出《太极图说》的第一句话“自无极而为太极”就不合圣人的教导,因为圣人只在《周易》里讲过“太极”,而不说“无极”。朱熹说“自无极而为太极”这句话的版本有误,正确的版本应该是“无极而太极”,并进而解释说“太极”即理,“无极”即是无形的意思,整句话的意思就是“无形而有理”。陆九渊接着他哥哥的话反驳朱熹说,“太极”是理,而理就是无形的,何必再加个“无极”?孔圣人是“不讲‘无极’的,讲‘无极’的是老子,‘无极而太极’就是老子的无中生有。因此,陆氏兄弟认为朱震说周敦颐的“太极图”源自道士陈抟的说法应是有所根据的。

到了清代,随着批判理学思潮的兴起,一批考证学者又对这对理学家来说至关重要的“周子太极图”的源流进行了考证,他们的目的就是要证明“太极图”非周子自作,而是源自道家或佛家,从而推翻理学为孔孟真传的说法。这方面的代表人物是毛奇龄、黄宗

炎等。

毛奇龄说周敦颐的太极图“一传自陈抟，一传自僧寿涯。或云陈抟师麻衣，麻衣即寿涯也，则时稍相去濂溪，或不能从学，然其说则从来有之。乃其所传者，则又窃取魏伯阳《参同契》中‘水火匡廓’与‘三五至精’两图而合为一图”^①。黄宗炎则说周氏的太极图源自陈抟传下来的“无极图”，而周氏只是把道家用以讲炼丹的“逆则成丹”的“无极图”改为“顺则生人”的太极图，也就是说周敦颐只是把原来的图颠倒了一下顺序，而这个“无极图”则又出自汉文帝时期的隐仙河上公，东汉时期的“魏伯阳得之以著《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾，吕洞宾后与陈图南同隐华山而以授陈，陈刻之华山石壁。陈又得先天图于麻衣道者，皆以授种放，放以授穆修与僧寿涯，修以先天图授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子尧夫。修以无极图授周子，周子又得先天地之偁于寿涯”^②。胡渭对这一问题表面上采取了不置可否的做法，说“或曰陈抟传穆修，穆修传周子；或曰周子所自作，而道家窃之以入藏。疑不能明，存而弗论云”^③，但他从心底里还是倾向于毛、黄等人的说法，所以，胡渭引据众说，先对《参同契》的作者、版本流传以及它的本质是借用《周易》辞句讲炼丹等做了辨析，并特别引用毛奇龄说法，对据认为与周子太极图有牵连的《参同契》中的“水火匡廓图”与“三五至精图”做了剖析，指出“水火匡廓图”的“三轮肖坎、离二卦”，“三五至精图”的“五行即天地之生数”。“然伯阳专心修炼，特借此以明作丹之意，初非为《易》而设。盖三轮不可以为两仪，五行不可以为四象，其所谓‘易’，专指示坎、离、水、火，非圣人之《易》也”^④。从而

① 毛奇龄：《西河合集·太极图说遗议》，清康熙中李塨等刻本。

② 黄宗炎：《太极图说辨》。

③ 胡渭：《易图明辨》卷三。

④ 同上。

也从侧面说明了被称为理学鼻祖的周敦颐的太极图也不是易学正宗,非圣人之《易》。所以,表面上看胡渭是辨析《参同契》,其真正用意却在说明周子的太极图。因为不论是道家把周子的太极图改变为炼丹图,还是周子把道家的炼丹图改变成太极图,二者总有相通之处。从中国思想史的进程来看,从北宋时起,儒道合流的趋势就已非常明显,许多学者是亦道亦儒。像大文学家苏轼,著有《东坡易传》,从本质上说应属儒家学者,但他又对道家非常欣赏,自号东坡居士,“居士”的意思就是在家修炼的道士。在其《易传》中,他有时也用道家的观点解说《周易》卦爻辞。朱熹是儒学的一代宗师,他对道家学说也很感兴趣,对道家炼丹著作《周易参同契》进行了注释。胡渭之所以这样委婉地提出对理学的批评,是由当时的形势所决定的。因为当时的康熙皇帝特别尊崇理学,正在全国大力提倡理学,所以胡渭不敢大张旗鼓地对理学提出批评。

关于周子太极图的来源问题,是中国理学史研究中的一大公案,时至今日学者们仍对此争论不休,学者中如任俊华、李申等先生认为周子太极图是自做,不可能出自道家,^①林忠军先生则认为:“就其图式而言,周氏的确是抄袭了道家的修炼图。就其宏观言之,他将道教修炼图置于儒家文化中,以恢复易学精神为旨归,变逆则成丹之法为顺则生人的图式,阐发了《系辞》‘太极’生‘两仪’、生‘四象’、生‘八卦’之大义,这又是他的创造和心得,也是他的‘太极图’与道教修炼图的本质区别。”^②关于这一问题,学者们多有专书、专论探讨,此不赘述。

在第三卷的第二部分,胡渭对被称做“阴阳鱼太极图”的图式

① 参任俊华《易图考辨观点论析》,载段长山主编《周易与现代化》(二),中州古籍出版社1993年版;李申《话说太极图》第一章,知识出版社1992年版。

② 林忠军:《象数易学发展史》(第二卷)第三章,齐鲁书社1998年版。

的源流进行了考辨。

由于这个图“有太极函阴阳，阴阳函八卦”^①之妙，因而自它出世时起，学者们就把它看得很神秘，对它的起源和流传做了种种推测。有人认为它才真正是伏羲时龙马从荣水中负上来的，《易》和《书》中说的“河图”就是它，由于由五十五或四十五个黑白点组成的图占据了“河图”或“洛书”的名称，所以就称此图为“天地自然之图”^②。有个叫罗愿的，把此图从中心分成八份，配上八卦，称作“河图”，又把九宫图用井文分成九份，称作“洛书”。还有的人为了把它和周子的“太极图”相区别，把它称之为“古太极图”、“先天太极图”、“太极真图”、“先天图”等。至于是谁把这个图传到世上的，也有多种说法，有人说是出自武夷君（这个武夷君是人还是神古人也没搞清楚），有人说是出自四川青城山隐者。最后大家基本上都接受了这样一种说法，说是朱熹听说了四川有一种神秘的易图，于是就派他的朋友兼弟子蔡元定到四川访求，结果得到了三种易图，其中之一即是这幅“先天太极图”，但蔡元定并没把这些图公开，而是藏在其孙蔡抗处，即便是朱熹也无缘得见，只是后来才慢慢流布世间的。对这种说法，许多学者也表示过怀疑。

胡渭认为，此图实际上源自《周易参同契》，后经陈抟、种放、邵雍等传下来的。邵雍所推演的先天古易，即根底此图。此图把《参同契》中的“月体纳甲”、“二用三五”、“九宫”、“八卦”等说法融而为一，以黑白之质巧妙地体现了阴消阳长、阳消阴长、晦朔弦望、九宫、八方、坎离易位等道教炼丹术中的理论，可以说是《参同契》中千言万语之玄妙，这一幅图都概括尽了，所以丹家私之为秘宝，不肯轻易拿出来示人。后来的一些儒者得到这幅图后，多进行了些

① 赵抃谦：《六书本义》语，转引自胡渭《易图明辨》卷三。

② 同上。

变通修改,不是陈抟传下来的原貌了,只有四川的隐士那里还保留着陈抟的真本,所以朱熹才派蔡元定到四川去购求。蔡元定回来后虽秘不示人,但应是给朱熹看过。说朱熹没见过其实是一种误解,因为陈抟并没有把此图命名为“洛书”,所以有人说“洛书”,朱子称没见过。至于朱熹既然那么喜欢这幅图,为什么不把它像其他九幅图那样置诸《周易本义》之首,胡渭认为,朱熹大概“以图出希夷,源自伯阳,不若根柢《大传》五十有五之数为得其正耳”。

胡渭在第三卷末还特别强调,陈抟所传下来的,只有这幅“先天太极图”,后世如范谔昌、刘牧等所述说的“河图”“洛书”,源于伪《龙图》,却托名于陈抟,实与陈抟之学相差甚远。在这里,胡渭为他下一步辨别“河图”“洛书”说的伪妄做好了铺垫。

“阴阳鱼太极图”的起源至今仍是说不清道不明的问題,胡渭的说法仅是些推测之辞,其中并没有多少有力的证据。现存文献中最早的一张“阴阳鱼太极图”,据张其成考证,出自南宋张行成的《翼玄》。^①

4. 龙图与《易数钩隐图》

由于《系辞》中有“河出图,洛出书,圣人则之”一语,但却又没有对这“图”“书”的具体样式做出说明,所以,后人对“图”“书”的理解也就多种多样。宋朝时,有人创作出了用四十五或五十个黑白点连成的“河图”和“洛书”,^②并说这“图”“书”是龙马从水中背负而出,伏羲氏则之画了八卦。朱子也接受了这种说法,因而把“图”“书”列于其《周易本义》之首。由于朱子的影响,许多学者也

① 张其成:《易图探秘》第三章,中国书店1999年版。

② 宋人关于河图、洛书的说法基本上可分为两派:刘牧主“图九书十”,即九数图为河图,十数图为洛书,后来的程大昌、朱震从之;朱熹、蔡元定等则相反,主张“图十书九”。由于朱熹对后世的影响巨大,“图十书九”的说法也更为后世的学者所接受。

都相信“河图”“洛书”是八卦之本，研究“图”“书”在当时成了习《易》的必修课。基于这种情况，胡渭说：“三百年来，学者惟知有《本义》卷首所列之‘图’‘书’，而不复问其原委，故余详考《龙图》及《钩隐》，以著谬种所自出，使学者参观而猛省焉，非为其有当于圣人之《易》而录之也。”^①为了达到这一目的，胡渭对“河图”“洛书”的造端者《易龙图》和弘扬者《易数钩隐图》进行了辨析。

关于《龙图》：

相传陈抟著有《龙图易》一书，其书可能早已失传。不过宋末雷思齐还似曾亲见过，他在《易图通变》中对《龙图易》的内容做了简单的介绍。他说，《龙图易》一书中并无传例言说，只是画了一些图，其中第一幅即为“龙马图”，其余二十幅图全是据《系辞》中的天地五十五之数，杂以纳甲，再附会以易理而做出来的。这二十幅中有一图是九宫图，后附一图被标作“洛书”，而这“洛书”只不过是把五行的生数去掉，只用六到十的成数而已。书的最后还有两图，其一是把先前的九宫图原封不动地搬来，又标为“河图”，另一图则是把天地之数置列于图的四方及中间，而标为“洛书”。^②

《龙图易》虽然失传了，但它的《序》却由《宋文鉴》保存了下来。此《序》也托名为陈抟所做，说“龙图”是“天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之”，并说这种“龙图三变”的说法发端于《系辞》中的“三陈九卦”。胡渭首先引用刘静修的话，一针见血地揭露了《龙图序》的伪妄和可笑。直接从理论上把“河图”“洛书”的根基拔掉了。然后，胡渭从“龙图”的传授关系上指出，世上所传的《龙图》的授受系统模糊不清，前后错乱。这就像西汉时的孟喜

① 胡渭：《易图明辨》卷四。

② 从本书中前后有两图都被称为“河图”看，雷思齐见到的本子应是经过后人的增补和窜改，从《龙图序》的内容看，《龙图易》的原意主要是讲天地之数如何衍变为五行生成之数的，对后世所说的“河图”“洛书”尚言之不详。

得到一部易家候阴阳灾变书，却诈称师田生且死时一样，“曲学授受之际，往往多依托隐讳，不可考究”^①。从侧面说明了“龙图”的伪劣不可靠。接着，胡渭引用雷思齐、张理等人的说法，对“龙图”中主要的四幅图的来历和内容做了说明，指出用一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等五行生成数排列成的“河图”“洛书”以及据此而得出的邵雍、朱熹所述说的先天、后天八卦的序数与方位等，其得来并不神秘，就如术士们所用的“太乙遁甲阴阳二局图”那样，“一、二、三、四，犹遁甲天盘，在上，随时运转；六、七、八、九，犹遁甲地盘，在下，布定不易”^②，右旋几次就可得到那一系列的“图”“书”和先后天八卦。最后，胡渭加按语指出“图九书十”是“龙图”的本象，并对后世的“图九书十”或“图十书九”之辩做了评说，从“龙图”的形状上证明了伪龙图出自陈抟之后，抨击了范谔昌等伪造“图”“书”者以五行生成之数老子在西周时传给孔子的怪论。

关于《易数钩隐图》：

《龙图》才开始出现时，流传并不广，至刘牧时始增衍推广为五十五幅图，名曰《易数钩隐图》，^③此后，他们师友之间相互推许，“河图”“洛书”之说才广泛流行起来。

刘牧在《易数钩隐图》中的一系列观点，都根基于他对《系辞》中的“河出图，洛出书，圣人则之”、“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”与“参伍以变，错综其数”的独特理解（以现在的观点看也可以说是曲解）。他吸收了前人的说法，也认为“形（八卦）由象生，象由数设，舍其数，则无以见四象所由之宗”^④，但他所说的“象”，

① 胡渭《易图明辨》卷四。

② 同上。

③ 郭彧对《易数钩隐图》的作者进行了考证，指出北宋有二刘牧，《易数钩隐图》的作者是前刘牧，三衢人，字先之。见《周易研究》2003年第2期。

④ 刘牧：《易数钩隐图序》。

完全不同于汉魏以来儒者所说的各种易象，而是指的五行数，他说：“原夫八卦之宗起于四象，四象者，五行之成数也。”有了四象，如何生成八卦呢？刘牧接着说：“水数六，除三画为坎，余三画布于亥上成乾；金数九，除三画为兑，余六画布于申上成坤；火数七，除三画为离，余四画布于巳上成巽；木数八，除三画为震，余五画布于寅上成艮。此所谓四象生八卦也。”^①而这生“象”的“数”的出现则是“昔宓戏氏之有天下，感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是谓龙图者也”^②。刘牧认为龙马负的“天地之数”就是一至九的数字，其排列顺序就是“戴九履一”的九宫数。因它是出于黄河的，所以就称它为“河图”，刘牧说它包含了四象、八卦和五行。有了这包含四象、八卦的“河图”，伏羲理应做出八卦了，如此则《系辞》中的“洛出书”就失去了意义。大概是为了解决这一矛盾，刘牧又说伏羲画卦不仅根据了这“河图”，还根据了神龟从洛水里背上来的“洛书”。“河图”还只是具有八卦之象，还没具八卦之形，“洛书”才具有了八卦之形。所谓“洛书”就是一至十的自然数按五行生成数的方位排成的图。^③ 黄宗炎说刘牧“立论则荒诞而不可执，取义则恍惚而无当大道”，还是很准确的。

胡渭对刘牧的批驳是从如下几个方面展开的：

一、首先指出《钩隐图》前的序托名欧阳修以欺世，是作伪者欺世盗名的一贯伎俩。

二、主要引用雷思齐的话对《钩隐图》的核心内容进行批驳，指出刘牧以坎离震兑对应五行成数六七八九而为四象，之后各取三

① 刘牧：《遗论九事》。

② 同上。

③ 刘牧《易数钩隐图》卷下：河图“虽兼五行有中位而无土数，唯四十有五是有其象而未著其形也，唯四象八卦之义耳。龟书乃具五行生成之数五十有五矣。《易》者包象与器，故圣人资图书而作之也”。

画,以其余数又生成乾巽艮坤的说法与《系辞》“四象生八卦”,象在卦先的说法不合;其卦位的排列与陈抟“天地自然之图”的排列也不同,由此可见其学传自陈抟的说法不确;其对《洪范》“九畴”的解释也十分虚妄不合情理。

三、对于《易乾凿度》和《子华子》中有九宫数的说法,胡渭引证前人的观点,以为它们是伪书,是刘牧之徒为自神其术而伪造的。

四、指出刘牧不信圣人之言而本纬侯之说,所画之图巧则巧矣,只是与《易》不相涉,其说法“支离破碎,缴绕窒塞,真无一可取”。^①

以数图阐释八卦的方法经刘牧等人的推广,在易学史上形成了图书派,而真正使这一派成燎原之势的是朱熹、蔡元定的《易学启蒙》。所谓“启蒙”,就是要讲有关《周易》的最基本知识,而八卦的起源则是《易》中基本之基本。对于这一问题,朱、蔡吸收了刘牧的观点,但在具体说法上又有不同。关键的不同在于,刘牧讲“图九书十”,朱、蔡则认为应是“图十书九”,其理由是魏晋时的《关子明易传》和理学鼻祖邵雍都是这么认为的。胡渭就从剖析《关子明易传》和邵雍的说法入手,以证明“图十书九”的说法同样不可靠。

胡渭首先运用前人的研究成果说明《关子明易传》是北宋阮逸因不满刘牧的说法而故意伪造的,不能作为“图十书九”早出于魏晋的证据,朱子也知道这一点;而关于邵子所谓的“图十书九”的说法,其实也是误解。胡渭从其好友徐善处了解到,在邵子的《观物外篇》中并没有直接说十数图为“河图”,九数图为“洛书”。邵子只是说“圆者河图,方者洛书”,而他这“圆”“方”既没说是由十个数构成,也没说是由九个数构成,正如胡渭所指出的那样,“若摹写为奇白偶黑、累累贯珠之状,则九亦可觚棱之以为方,十亦可弯环

① 胡渭:《易图明辨》卷四。

之以为圆,安见九必圆而十必方乎?”^①从《观物外篇》的上下文来看,邵子所说的圆、方是指积数而言,即七个圆物合在一起,必定是中间一,外围之以六,九个方物相聚,必定是中间是一,外围之以八。邵子以为古人制历和以井田制划分土地分别利用了这两种数学理论,所以他说:“圆者,星也。历纪之数,其肇于此乎?方者,土也。画州井地之法,其放于此乎?”胡渭还进一步对邵雍下文所说的“圆者河图之数,方者洛书之文”的本义做了说明,指出邵子所说的“河图”应是指的陈抟的“先天太极图”(即我们现在所说的“阴阳鱼太极图”),其所说的“洛书”虽与关氏以九宫数为“洛书”者暗合,但邵子之本义却不是像《关氏易传》那样讲八卦、五行的关系的,他是讲数学运算应用于现实的。

胡渭又对《启蒙》中据“河图”“洛书”说而对“大衍之数”所做的解释进行了批驳,指出“天地之数”是为“大衍之数”张本,“大衍之数”是专就蓍法而言,与五行之生、成数没有任何关系。

鉴于当时的康熙帝尊崇朱子的社会现实,胡渭批驳的矛头没有直接对准朱子,而是一再强调《启蒙》为蔡元定起草,朱子晚年对此有所反悔。^②从朱子一生的言论来看(《朱子语类》中有一卷专论“河图”“洛书”,其文集中收录的一些书信,也多次谈及),朱熹对“河图”、“洛书”说还是很赞同的,当他见到一条被误作是郑玄注《大戴礼》中提到的“龟书”时,显得十分兴奋,即刻又在他审定的“河图”“洛书”后又写下一段文字,以证明“河图”“洛书”说在汉儒中远有端绪。其实那条注是南北朝时期北周的卢景宣注,而非郑玄注。卢景宣的说法又是袭自晚出的《尚书》伪孔安国传。

① 胡渭:《易图明辨》卷五。

② 朱子在《答刘君房书》中说:《启蒙》本欲学者且就《大传》所言卦画著数推寻,不须过为浮说。而自今观之,如“河图”、“洛书”,亦未免有剩语。

对于世人争论不休的“河图”“洛书”说，胡渭非常赞同归有光的观点。归氏认为，虽说《大传》中有圣人“河图”“洛书”以作《易》的说法，但今之学者对此却不必深求。譬如传说圣人见转蓬而作车、观鸟迹以造文字，吾人现在只管用车、用文字就可以了，至于圣人如何见转蓬而作车、如何观鸟迹制作文字，则是不必精求的。同样地，圣人既说据“河图”“洛书”而作了《易》，“河图”“洛书”的精髓就包含在《易》中了，现在的人只要了解了《易》中的大道就可以了，“河图”“洛书”说则不必精求。

5. 先天古易与后天之学

胡渭在卷六、卷七对朱熹《周易本义》卷首的伏羲八卦次序、方位，伏羲六十四卦次序、方位等四幅图提出了批驳。卷六辩驳伏羲八卦次序和方位，卷七辩驳伏羲六十四卦次序和方位。对于这四幅图，朱熹说是出自邵子，而在现存的邵雍《皇极经世》中没有这些图式。虽然从邵子书中的有关论述中可以看出一些先后天图的端倪，但从现有材料来看，这些图应是朱熹据邵雍的说法而引申发挥的，有些地方并不一定符合邵雍的原意。对于“先天”和“后天”之学，朱子解释说：“先天者，伏羲所画之《易》也；后天者，文王所演之《易》也。伏羲之《易》初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。文王之《易》即今之《周易》，而孔子所作传者是也。”^①邵雍的先天易学可以说是象数派中的数学派，它是以数的推演来确定八卦、六十四卦等“象”，再用八卦、六十四卦所体现的卦爻数来印证天地万物之理，从而描述天地万物的变化规律。就八卦和六十四卦的形成来说，他认为八卦、六十四卦是按“加一倍法”逐次分化而成的，即太极分化为两仪，两仪分化为四象，四象分化为八卦，八卦又分化为十六，十六分化为三十二，三十

^① 《朱子文集》卷三十八。

二分化为六十四卦(从八卦到六十四卦之间的这些爻画,邵雍没有给出名字),六十四卦还可一直分化下去,百、千、万以至无穷。如此则八卦和六十四卦都有了一定的顺序。在八卦横图中,乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八;在六十四卦横图中,乾一、兑十、离十九、震二十八等。因此,八卦和六十四卦横图又被称做八卦和六十四卦次序图。邵雍还根据《说卦》中“天地定位,山泽通气……数往者顺,知来者逆”这一章,把八卦和六十四卦横图从中间分开,再弯曲成圆形,做成了八卦和六十四卦圆图,于是八卦、六十四卦和方位又有了对应关系,乾南、坤北、离东、坎西等。因此,八卦和六十四卦圆图又称做八卦和六十四卦方位图。邵雍用八卦和六十四卦方位图内阴阳二爻的有规律的变化来描述一年内阴阳二气的消长,并进而来说明万物的兴衰、社会的治乱和世界的终始。在这里,邵雍实际上是又创立了一套与汉人卦气说不同的卦气说新体系,而且邵雍的说法显得更整齐。正如林忠军所指出的那样,邵雍不拘泥于传统的逐字逐句的注疏方法,选择了以数的推演作为基本的方法,建立了一套贯通天地人三才的全新的思想体系,并试图以此作为工具,来认识和把握瞬息万变、复杂多样的世界。然而,“邵氏不是在诠释《周易》,而是借助于《周易》符号来阐发自己的思想,故他的思想多与《周易》本义及传统观点不符,甚至相违背”^①。胡渭主要是从以下几个方面对先天学进行辩驳的:

首先,胡渭对邵雍的伏羲八卦次序进行了批驳。

一、胡渭再次强调邵雍所依据的《系辞》“太极生两仪”一段,本义是讲的筮法的揲蓍之序,不是邵雍所说的画卦之序,从而从根本上否定了先天学。而且,圣人画八卦,是一齐画出三画卦,不像邵

^① 林忠军:《象数易学发展史》(第二卷),齐鲁书社1998年版,第245~246页。

子所说的加一倍法那样一画一画地画出,而据加一倍法所得出的乾一、兑二之数,也为圣人(《易传》)所不言。

二、先天易的“加一倍法”与扬雄《太玄》的三倍相生法相似。三倍相生法源自老子的“三生万物”,所以,《太玄》是老氏之《易》,非孔子之《易》。同理,邵子之学源自道士陈抟,其学也非圣人之学。

三、八卦、六十四卦的卦画本应是各自独立的。若依邵子的横图逐爻渐生法,八卦或六十四卦则是连在一起的。若要硬把它们截开,则奇仍是奇,偶却不是偶了。因为偶是中间断开的,若把偶从中间分开,偶就变成两个奇了。为了避免这个矛盾,邵雍用黑白代替奇偶,这明显不符合画卦为奇偶的本义。而且,胡渭更进一步指出,八卦或六十四卦是从揲蓍得来的,即便在揲得初爻的过程中,都会牵涉到“九、六、七、八”等“四象”的问题,所以,邵雍把八卦的初爻称为“两仪”,把二爻称“四象”是不对的。

四、陈抟的“先天太极图”作白黑互回之状,涵两仪、四象、八卦之妙,像母之孕子,子在母中;邵雍的横图,由两仪而四象而八卦,像子在母外。所以邵雍的横图虽也名之“先天”,却已失陈抟之本义。这也就是说,邵雍之学既不符儒家孔子《易大传》之本义,也不符道家陈抟之本义。

五、邵雍的“横图”是八卦一齐画出,显然和《易大传》中“乾坤成列,因而重之”、“一索再索,得男得女”的说法相悖。数生于象而非生象。“老阴、老阳、少阴、少阳”等“四象”只有在揲蓍三变成爻之后才可确定。把乾坤男女称作“四象”不对,把八卦的第二画称作“四象”更不对。

六、后人以为《易传》中有四处谈到八卦的方位,即“天地定位”章、“雷以动之”章、“帝出乎震”章和“神也者”章,并说“天地定位”章言先天八卦之体,“雷以动之”章言先天八卦之用,“神也者”章前

言后天之序，后言先天相合之位。胡渭则认为“天地定位”章和“雷以动之”章都是以对待之体言，即两两相对而言。“天地定位”章首乾坤，表明六子所从出；“雷以动之”章先六子，最后归功于乾坤。从这两章中看不出邵雍所说的先天方位。“神也者”章前言流行之用，后言对待之体，也都是要归功于乾坤，其目的也不是讲先天、后天方位的。只有“帝出乎震”章讲八卦的流行之用，各注明了八卦的方位。胡渭认为此方位就是孔子《易传》中所规定的八卦方位，除此之外更无别的八卦方位。也就是说，邵雍的先天方位是不符合孔子之意的。

其次，胡渭对邵雍所说的八卦方位进行了批驳。

一、邵子的先天八卦方位是据《说卦》的“天地定位”章而来，胡渭则认为“天地定位”章与八卦方位无涉。所谓“八卦相错”是指八卦两两相重以成六十四卦。所谓“数往者顺，知来者逆”是指《易》的占筮功用，说《易》能前知已往，后推将来。邵雍把他的“横图”从中间折断，画为“圆图”，说自震四至乾一为顺数已往，自巽五至坤八为逆推将来。胡渭认为用《周易》逆推将来时八卦都会用到，岂可以说只用巽、坎、艮、坤四卦？邵雍的说法显然于理不通。

二、邵子的八卦方位与《参同契》所述月体纳甲说相同，但邵子“顺、逆”的说法“既失丹家之旨，又非孔子之义，无一而可者也”。^①

三、邵雍之学出自陈抟，其先天次序、方位图即据陈抟的“先天太极图”一步步推导而来，但邵雍“表画以色，有奇无偶，大非三代以来相传之卦象，渎经侮圣，与刘牧无异”^②。

以上为第六卷的主要内容。在第七卷中，胡渭则在辨析了八卦次序和方位的基础上，对六十四卦的次序和方位进行了批驳。

① 胡渭：《易图明辨》卷六。

② 同上。

一、六十四卦是由八卦两两相重而成的。《易学启蒙》中说,由八卦之上依次各生一奇一偶而成四画者十六、五画者三十二、六画者六十四,七画、八画以至无穷,可以生出无穷的卦象。胡渭认为这种说法是十分荒谬的。他又引证毛奇龄《仲氏易》的说法,认为先天图的说法有八大误。

二、在对“伏羲六十四卦方位图”的批驳中,胡渭首先对邵雍的“复、姤小父母说”进行了批驳,指出六十四卦是由三画之八卦所生,复、姤皆六十四卦之一,岂能生他卦?邵雍的说法源自李挺之的卦变说,但与其说法又有不同。其次,胡渭指出,邵雍以先天卦位讲丹家修炼时所说的“天根、月窟”,与《参同契》所说的月体纳甲理论相同,其实质是借按一定方位排列的八卦或六十四卦卦爻象所描述的阴阳二气升降往来的变化情况,来讲修炼时的进火或退火。在此,胡渭对卦气说的源流及诸家之异同进行了梳理。最后,胡渭对邵雍伏羲六十四卦方、圆图的内涵进行了剖析:他首先说明尽管伏羲六十四卦图中的方图把六十四卦推排得很巧妙,但却不合乎《易》之本义,因为《易》中并没讲此方位。他引用程直方、胡一桂、董真卿等人的说法,说明邵雍据六十四卦横图所做成的方圆图,并不是用来说明六十四卦是如何形成的,其目的是要用六十四卦卦爻画的排列来说明其“心法”的。六十四卦方圆图皆从中起,中即“太极”,而天地万物之理皆本于太极。邵雍又说“心为太极”,这也就是说天地万物之理皆具于人心之中。胡渭还说明了邵雍画方圆图根基于他对圆数起一积六、方数起一积八的理解。至于先天方圆图的用途,胡渭认为正如俞琰《易外别传》中所说,它与《参同契》一样,是道家用来进行内丹修炼的。这也就证明,邵子之“先天图”是老氏之《易》,非圣人之《易》。就先天“横图”与“方圆图”二者而言,胡渭认为“方圆图”犹为丹家之遗制,还可用来说明修炼,“横图”虽取法陈抟,却失陈抟本义,是毫无用处的,是赘疣。本

卷的最后落脚点在于批驳《启蒙》把不合圣人之旨的先天诸图置于《易》首，以惑众人视听。

卷八是辨析邵雍所说的“后天”之学的。邵雍认为“后天”之学即今流传下来的《周易》，它是周文王在伏羲先天《易》的基础上推演而来的。他也做有两个图式，即“文王八卦次序图”和“文王八卦方位图”。前图来源于《说卦》的乾坤三索而得六子，说明八卦的顺序，后图来源于《说卦》的“帝出乎震”章，说明八卦所处的方位。邵子提出的后天八卦说，主要是为他的先天说做辩护的，他并没有对其做过多的、详细的解说，倒是朱子在其《本义》、《启蒙》以及与友人的书信和平常的讲学中对其做过详细的阐述，因此，胡渭在本卷中主要是针对朱子的说法进行批驳。

在本卷的一开始，胡渭首先对因先天学的流行而引起的对《易传》中“乾、坤”二字的误解做了订正。他说，乾、坤指的是纯阳或纯阴的三画卦或六画卦，朱子在《本义》中说“凡阳皆乾，凡阴皆坤”，以为一阳之画皆可称之为乾，一阴之画皆可称之为坤，这种说法是不对的，一阴一阳只可称之为刚柔，不可称之为乾坤。

由于在上两卷中胡渭对先天之学做剖析时，对相应的后天之学也做了辨别，所以在本卷中就没再多费笔墨。在第一部分，胡渭对朱熹解释的八卦生出次序进行了批驳。朱熹坚持伏羲逐爻画八卦的方法，认为三画的八卦不是一下子同时画出的；先天八卦次序就是最早的八卦次序，《说卦》中乾坤三索生六子的次序是文王根据伏羲的八卦次序推衍而来的。胡渭则针锋相对，认为伏羲可以一下子把八卦都画出来；乾坤生六子卦序在圣人的《易传》中有明言，就是最早的卦序。在第二部分探讨了八卦的方位，但落脚点也是批朱熹。朱熹说《说卦》“帝出乎震”章所言的方位多不可晓。胡渭引用黄宗羲《周易象数论》中的说法，对“帝出乎震”章的卦位说做了解释，并批驳了邵雍的卦位说。胡渭认为，朱子之所以说“帝

出乎震”章的卦位说不可晓,是由于他先入为主地接受了《参同契》的说法。

由上我们可以看出,由于时代的限制,胡渭没能从历史的、宗教的或社会习俗的角度对邵雍、朱熹的说法加以辩驳,而仅仅是依据他个人对《易传》的理解,就批邵、朱的说法不符合圣人之本义。而自今观之,胡渭认定《易传》是孔子一人所做,就与实际情况不符。《易传》是多种易说的汇编,特别是《说卦》这一部分,对有关八卦、六十四卦的说法就不一致,而且有时前后矛盾。因此,胡渭用这个自身就有问题的标准去衡量邵、朱的易学,难免就会出现五十步笑百步的问题。

6. 卦变

卷九主要分析了历史上有名的几家卦变说。卦变的说法源自人们对《系辞》“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易”和《彖传》中刚柔上下往来的理解。人们试图用一卦中或卦与卦之间的卦爻上下往来等变化情况来解释卦爻辞的含义。尽管历史上出现了多家卦变说,但迄今为止还没有一家的条例能贯通全经,因此,可以说“卦变说”至今还是《周易》研究中的谜团之一,或者说前人对《彖传》有关“卦变”的理解有偏差。

胡渭首先引用郭雍、朱震、苏东坡、郑汝谐、黄宗羲等人的说法,说明了前人对卦变的理解。郭雍和朱震都认为刚柔爻上下往来变动是《易》之道;苏轼认为刚柔爻的变动皆本之乾坤;郑汝谐则否定以复、姤等卦生其他六十四卦的卦变、互体之说,认为是传《易》者惧其说简易而故为艰深之词。在此胡渭顺便批驳了李之才、邵雍先天学中的卦变说,说他们的卦图中以复、姤、临、遁等卦生其他六十四卦的说法“既失《参同》之旨,又非《彖传》之意”^①,是

^① 胡渭:《易图明辨》卷九。

毫无道理的。胡渭赞同黄宗羲《易学象数论》中的说法，认为《彖传》中的古卦变说就是讲的“反对”（即一卦卦画是另一卦卦画的颠倒，也就是孔颖达所说的“覆”）。胡渭更进一步指出，《彖传》中的“刚柔”有时指卦言、有时指爻言，体例并不固定，应用时应随文立义。以此为标准，胡渭主要引用黄宗羲、林至的观点对虞翻、李之才、朱熹的卦变说进行了评析：

胡渭采用黄宗羲的说法，认为虞翻的卦变说从一阴一阳的姤、复依次衍变到四阴四阳的大壮、观，之后有两个变例，最后把卦变之源归结为乾坤，条理很清楚，特别是以乾坤为卦变之源的说法，更为后人如苏轼、程颐等所接受。然而，虞翻的说法也有不可通之处，如二阴二阳之卦与四阴四阳相较，重出八卦；以它解释《彖传》，也多有不合。

李之才是邵雍的老师，其卦变说分为两部分内容：其一是“变卦反对图”；其二是“六十四卦相生图”。“反对图”从卦与卦之间的“反对”关系入手，探讨六十四卦卦爻画之间的关系；“相生图”则从六十四卦之中卦与卦的阴阳爻的变动关系入手，来探讨六十四卦卦画之间的内在联系。“反对图”共有八幅图组成，所以，有人也称它为“八篇”。它以六画的乾、坤作为变化之本，认为乾坤即天地，天地相交而生万物，代表万物的其他六十二卦都是由乾坤相互交索而得来的。乾卦下生一阴（即一阴爻自乾下依次向上变起）得六卦，这六卦是三对互相反对的卦。同理，坤下生一阳得六卦。乾下生二阴得十二卦，坤下生二阳得十二卦；乾下生三阴、坤下生三阳也各得十二卦，依照这种方法共得五十六卦，这五十六卦是二十八对两两相反对的卦。同时我们也可以看出，以这种方法，并不能变出乾坤之外的所有的其他六十二卦。另有六卦是不相反对的，李之才把它们置于这五十六卦之前，作为特例。“相生图”的基本思路是以乾坤为众卦之父母，以三画卦的乾坤三索而生震、巽、坎、

离、艮、兑之意进而推演到六画卦的乾坤。六画卦的乾坤一索而得复、姤，再索而得遁、临，三索而得泰、否。根据卦爻画的排列规律，李之才认为六十四卦中凡一阳五阴者皆为复所生（共五卦），五阳一阴者皆为姤所生（共五卦），二阳四阴者皆为临所生（共十四卦），四阳二阴者皆为遁所生（共十四卦），三阳三阴者皆为否所生（共九卦），三阴三阳者，皆为泰所生（共九卦）。由此我们可以看出，“反对图”和“相生图”是同源异流的。虽然它们都以乾坤为变化之祖，但“反对图”强调卦与卦之间的“反对”关系，“相生图”则强调卦与卦之间的相生关系。尽管“反对图”中也有不合经意的地方，^①胡渭还是认为李之才的卦变说是“反对图”最好，“相生图”最差，原因是“反对图”中的“反对”说在《易经》以及《序卦》、《杂卦》中都有体现，是“经中所有”，《彖传》也“本此以释经”^②（这也是胡渭个人的理解，《彖传》中的刚柔升降、往来是不是据“反对”卦而来，自古就无有定论）；至于“相生图”的说法，胡渭则认为显然是违背八卦相错而生六十四卦的经旨的，比如由自身相重而得的六子纯卦，“相生图”中却说是来自于临、遁。值得注意的是，胡渭说“卦变亦希夷所传，均属先天之学，故朱子附列于邵子六图之后”，^③这其实是说不通的。李之才虽强调乾坤为众卦之父母，但并没说复、姤是小父母。复、姤小父母之说是邵雍根据他的先天方圆图提出的。李之才虽为邵雍老师，但传授的却是“义理之学”和“物理之学”，先天、后天之说是邵雍的创造，不是李之才传授给他的。邵雍在创造时可能吸收了李之才的某些说法，但这并不能证明李之才已有了先

① 胡渭对乾坤为众卦父母的理解是由乾坤生六子（震、艮、坎、离、巽、兑），乾坤和六子再两两相重而生六十四卦，而不是由乾坤直接依次生出其他六十二卦。

② 胡渭：《易图明辨》卷九。

③ 同上。

天、后天的观点。就好比砖是泥土烧制的,但并不能说泥土就是砖。胡渭这样说是为了说明李之才的卦变说是出自道家,是道家之学,而非孔子之《易》。胡渭的逻辑是:道士是传授道家学问的;魏伯阳、陈抟、李之才、邵雍,一脉相传;因此,李之才、邵雍的易学都是道家之学,也就不符合圣人之《易》。其实,在两宋时期,儒道互补、融合的趋势十分明显。从陈抟的本传中可以看出,陈抟不光讲修炼,也提倡儒家的经世之治;苏东坡是尊崇儒学的文学家,但“居士”的意思却是“在家修炼的道士”;朱熹是大儒,但对《参同契》也曾用力颇多。理学其实就是多家思想相融合的产物(当然包括道家)。卦变说是人们对《易传》中刚柔、变易思想的不同理解,很难说它一定属于道家或儒家,儒家学者可以用它说儒家的道理,道家的学者也可以用它说道家的道理。很明显的例子就是,就形式上来说,虞翻的卦变说与李之才、朱熹的卦变说并没有本质上的区别,虞翻用它来解《易》,没用它来讲修炼。李之才也没用他的卦变图讲修炼。胡渭也看到了这一点,因此他在本卷的最后又说:“而李氏‘六十四卦相生图’于丹道绝无交涉,安在其为先天邪?窃疑穆修受学于希夷,唯有‘反对图’,而‘相生’则李氏以意为之,颇缘饰儒者之义理,故其图彷彿虞仲翔,多与《彖传》相合。”并说俞琰的“直图”应是更合道家卦变说的本义。在这里,胡渭说怀疑“反对图”是陈抟传下来的,“相生图”是李之才自创的,也就是说“反对图”是属于“先天”系统的。其实,这种怀疑也是胡渭“道士必传道教之《易》”的思维定式使然。“反对图”就是讲乾坤生其他六十二卦,卦与卦之间有“反对”关系,跟“乾坤大父母、复、姤小父母”的“先天”说毫无关系。倒是“相生图”中讲乾坤先生复、姤、遁、临、泰、否,再由复、姤、遁、临、泰、否而生它卦的说法和“先天”说似乎能沾上点边,但却也绝不相同:“先天”说是说复、姤是小父母,乾坤之外的其他六十卦都是由复、姤生出,而“相生图”则是说复、姤与

遁、临、泰、否一样生出六十卦中的一部分。因此，胡渭在本卷中“反对图”下做的一段评论有生拉硬扯之嫌。

就现有材料我们可以看出，朱熹卦变说的思想前后是矛盾的。朱熹看到《彖传》中有刚柔往来、上下的说法，认为卦变是“《易》中一义”^①，亦即后人解释《周易》时所用的一种方法，但他对前人如虞翻、李之才等人的说法并不满意，所以他在李之才卦变说思路的基础上，创作了自己的卦变图，并觉得自己的卦变说更有“自然气象”。朱熹把这幅图收入了《易学启蒙》初稿中，后人把它和其他八幅图一起移置《周易本义》卷首（说见上）。从图中我们可以看出，朱熹卦变图后半部分的卦与前半部分正好是相重的：三阴三阳的卦自身相重，四阴四阳与二阴二阳、五阴五阳与一阴一阳相重。卦数比李之才的卦变图正好多出一倍。《易学启蒙》流传到世上后，引起了多人的责难。大概后来朱熹也觉得他的这个卦变说欠妥，所以在《周易本义》中朱熹就没有采用这种卦变说来解释卦辞和《彖》辞，而是采用两爻或四爻互换的方法来说明刚柔上下、往来，如他释《随》卦辞“随，元亨利贞，无咎”时说：“随，从也。以卦变言之，本自《困》卦九来居初，又自《噬嗑》九来居五，而自《未济》来者，兼此二变，皆刚来随柔之义。”在释《随·彖》“随，刚来而下柔，动而说，随”时说：“以卦变、卦德释卦名。”朱熹认为一卦可由其他两卦或多卦变来。基于这种考虑，朱熹在修订《易学启蒙》时用焦延寿《易林》以一卦变其他六十三卦的三十二幅卦变图取代了原先的卦变图。胡渭在此批驳了《周易本义》卷首的那幅图，而且主要引用了黄宗羲《象数论》中的观点。黄氏主要从以下几个方面指出了朱熹卦变图的不恰当：

1. 黄宗羲对卦变的理解是“反对卦”说，他认为朱熹《本义》中

① 《周易本义》卷首《卦变图》注。

所说的有卦变的十九卦,都可以用“反对卦”来解释,而且不仅是这十九卦,另有一些卦爻辞也可用“反对卦”法来解说,甚至另有一些卦也暗含“反对卦”说。

2. 朱熹卦变说前后重复,每卦皆有两个来源,已失诸儒所讲卦变原意。

3. 朱熹虽依《彖》辞中有刚柔往来、上下的说法而作这卦变说,但他在解释这十九卦时,却不采用这种卦变说,而是用两爻互换的方法解说,而这种解说也并不能自圆其说,以其法推演,诸卦还有另外的变法。

4. 两爻互换的方法,与《彖》辞中的上、下、往、来的原意也不符。胡渭是完全赞同以“反对卦”来释卦变的,因此,他认为朱熹用邵雍的重卦说“不易者八,反复者二十八”来解释《彖传》就足够了,完全没有必要再做一个卦变图来附在“先天说”之后。即便做,也应当依据李之才的“反对图”,而不应据“相生图”。依“反对”的观点来说,胡渭认为六十四卦卦首的卦画就是“卦变图”,两两相比,即可见刚柔往来之意,没有必要再做另外的图。胡渭依此完全否定了所有的“卦变图”。

7. 象数流弊

卷十的主要内容可分为三部分:一、对朱子“四圣之易”说批判。二、对“图书”之学产生和流传过程中的几个关键人物进行揭秘,理清史实,剖析其易学思想的实质。三、人们应如何看待和学习《周易》。简述如下:

一、朱熹认为,《易》的形成经过了四个阶段:天地自然之易(河图、洛书)、伏羲之易(先天之学)、文王、周公之易(后天之学、卦变说及卦爻辞)、孔子之易(《易传》)四个阶段,这四个阶段虽相联系,但区别也是十分明显的,四圣是递相发挥,义理倾向是愈来愈明显。我们后人在理解时,“不可便以孔子之说为文王之说”。胡

渭则强调四圣是一脉相承、若合符节的，朱子讲《易》专注于后三圣的卦爻辞和《易传》而不讲《易》的象数，是不对的。胡渭认为，《易》的象数就是指的卦爻画和蓍数，朱子的九图则是陈抟、邵雍和李之才的象数，这种象数虽很玄妙，但不是圣人的象数，不可冠诸经首。以今观之，朱熹河图、洛书、先后天的说法虽不可能符合《周易》的原意，但他四圣相分、经传有别的观点还是十分有见地的，《周易本义》对《周易》经传的注释，开启了以后几百年来的《周易》研究的新局面，对我们今天的研究仍有很强的现实指导意义。胡渭以盲目的崇经、崇圣观对朱子进行的批驳，在今天看来是有很大的局限性的。

二、在“图书”之学盛行的同时，与“图书”产生和流传有关的一些人物，如陈抟、邵雍、蜀隐者、麻衣道者、溟滓生等，也被人们传得神乎其神。胡渭用大量的史实揭开了蒙在他们头上的神秘面纱，还他们以历史的本来面目：

陈抟不过是一个道士，观其行事，也不过是些养生、预测、仙术之类的把戏，他的“先天图”（即阴阳鱼太极图）虽然能反应阴阳造化之妙，但和圣人之《易》却毫无关系。朱子信奉他，是由于晚年疾病缠身，欲以其术却之。

邵雍之学是自陈抟之术而入门，但他能不沉溺于其中，跳出圈外，自成一家之言，但其根基也是象数。朱子不该认定邵子所说就是伏羲之精义，把他的先后天诸图置诸经首，就像把佛家的经典与《中庸》、《论语》合为一编一样，殊为不类。胡渭认为，“邵子之《易》与圣人之《易》，离之则双美，合之则两伤”。

关于蜀隐者，胡渭引用朱子的说法，断定《宋史·隐逸传》对焦定的记述有误：焦定只在涪陵见过程颐，并没有学得程氏的义理之学。胡渭说，焦定的老师是郭囊，郭囊的远祖是西汉严君平的老师。严君平著《老子指归》，属道家。因此，焦定所受乃道家易学。

朱子的两位老师欲从焦定处学程颐的义理学,自然不能得到,但他们也没学焦定的道家易学,所以朱子没能从他的两位老师那里学得属于道家的易图,不得不在晚年派蔡元定入蜀购求。胡渭说这些的目的是要证明朱子所求得的易图是道家之《易》,与圣人之《易》无关。但他仅据郭囊的远祖是严君平的老师(于史无证)、箴翁说了句“三阳皆失位”(儒家的学者也会这么说)就断定这些隐士都传的是道家易学,太武断了。

陈抟被认为是宋世“图书”之学的开山祖师,有人又抛出一个麻衣道者,说陈抟很敬重他。胡渭用朱子的话证明,托名麻衣道者的《正易心法》乃伪书,麻衣道者即戴师愈。其书芜杂不可论,中有被后人所称道的一句“羲皇心地上驰骋,不与周、孔足迹下盘旋”,其意也是出自邵子。

据《宋史·道学传》可知,邵雍注重的是以“数”的方式来探讨世间万事万物的发展变化规律,是形而上的哲学(从今天的观点来看,他的这种哲学臆想的成分远远大于科学的推理,如他的世界发展观“元世运会”说,就是很好的说明)。他生前并没把这种哲学用做预卜吉凶的术数,只是当时的人把他看得很神秘,往往把一些已经发生的事说成邵雍早就预言过,以至后来越传越神,邵雍成了算命大师的最高权威了,托名邵雍的《梅花易数》至如今仍在广泛流传。许多学得一点占卜之术的术士也都以为自己得了邵子的真传。溟滓生廖海学就是这样的人物之一。胡渭对占卜术的灵验与否没有评论,他反复强调占卜者要根据道义来判断吉凶,所谓“得正而毙则吉,诡遇获禽则凶”,行正道,虽遭伤毙也是吉利,由诡诈,虽有所获也是凶。他痛惜先天之学兴起后,即便黄口小儿也争言所谓邵子的象数,圣人的经传被束之高阁,无人问津了。在此,胡渭深斥了先天学对圣人之易学带来的危害。

三、针对朱熹“易本卜筮之书”的说法,胡渭阐述了自己的易学

思想。就对《易》的解读方法而言，胡渭依据《系辞》的“《易》有圣人之道四”说，重申“象、辞、变、占”是说《易》的四纲领，而且认为“象”尤其不可忽视，他认为“辞”就是根据“象”而设的。但他所说的“象”，是指二体六爻的卦画，既不是王弼所说的乾牛、坤马，也不是朱子所说卦爻辞中的“潜龙”之类。“辞”就是卦爻辞。至于“变”，胡渭在此没详细阐述，结合上卷的卦变说来看，胡渭指的是以“反对”取义的卦变。“占”则是既筮以后的占卜活动，他认为筮后所得的“潜龙勿用”这四个字通谓之“占”，不像朱子所说的仅“勿用”二字为“占”。就《易》的性质来说，胡渭认为，说卜筮是《易》之一义可以，但不能说《易》专为卜筮而作。圣人作《易》的主要目的是“立人之道曰仁与义”，伏羲时未有文字，故画卦“立象”以尽其义，其后三圣（文王、周公、孔子）递相发挥，使伏羲的仁义之旨大白于天下。他引用顾炎武、黄宗羲的说法赞成王弼、程颐以义理解《易》，反对邵雍等人的象数学，主张屏绝先天诸图，而专守程氏《易》。胡渭在本部分的前后一再说明，王弼解《易》时虽偶涉庄老，但和谈论坎离龙虎的“图书”道家易学相比，仍要强出不知多少倍。对于卜筮，胡渭认为君子很少用卜，善可为，恶不可为，这是君子心知肚明的事，不用卜；生死富贵这些人力无法左右的事也不用卜。遇到实在无法确定的“大疑”，君子也会像《尚书·洪范》中所说的那样，先在自己心里掂量一下，再问问卿士，再问问普通的老百姓，最后才用到卜筮。胡渭赞成孔子对《易》“不占而已矣”的态度。

四 成就与不足

《易图明辨》以《周易本义》卷首所列九图为中心，引据众说，对宋《易》中的“图书”之学进行了详细的考辨，分析其原委，指明其舛

误,揭示了“图书”一派源自道家修炼、术数,而与圣人之《易》无关的实质,主张将二者严格区别开来,“离之则两美,合之则两伤”^①。胡渭吸取前人的研究成果,对“图书”之学进行了历史性的批判和总结。他对宋易的清算,开启了清代易学复原汉易的先路,因而颇得后世易学家推重。乾隆间修《四库全书》,以之同他的《禹贡锥指》相比,评为“尤为有功于经学”。梁启超在《中国近三百年学术史》中论及《易图明辨》对学术界的影响时,也曾作了“功不在禹下”的极高评价,他说:

……东樵所给思想界最大影响,还是在他的《易图明辨》。《易图明辨》是专辨宋儒所传“太极”、“先天”、“后天”——即所谓“河图”、“洛书”等种种矫诬之说。这些图是宋元明儒讲玄学的惟一武器,闹得人神昏眼乱,始终莫明其妙。但他们说是伏羲、文王传来的宝贝,谁也不敢看轻他,看不懂只好认自己笨拙罢了。明清之交,黄梨洲宗羲、晦木宗炎兄弟,始著专书辟其谬,东樵曾否见他们的书不可知,但他却用全副精力做十卷的书,专来解决这问题。他把这些图的娘家找出来,原来是华山道士陈抟弄的把戏,辗转传到邵雍。又把娘家的娘家寻根究底,原来是误读畿纬等书加以穿凿傅会造出来的。于是大家都知道这些都是旁门左道,和《易经》了无关系。我们生当今日,这些鬼话,久已没人过问,自然也不感觉这部书的重要。但须知三百年前,像周濂溪《太极图说》、朱子《易本义》一类书,其支配思想界的力量,和四书五经差不了多少。东樵这种廓清辞辟,真所谓“功不在禹下”哩。^②

① 胡渭:《易图明辨》卷首《题辞》。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》六《清代经学之建设》,东方出版社1996年版,第88页。

可以说,胡渭在破除后人对宋易“图书”之学的迷信方面,功不可没,这是“破”的方面。在“立”的方面,即在阐述《周易》经传的本来面目上,由于受历史条件的限制,胡渭做得还很不够,这在后五卷表现得尤为突出。其不足之处主要表现在以下几个方面:

一、胡渭用来评判“图书”之学的标准失当。在对《周易》经传性质的理解上,胡渭坚持“四圣一心”、“十翼”为孔子所作的说法,认为凡是符合这个标准的易说就是圣人之《易》,否则就是出于道家之类学问的旁门左道。在此,胡渭全然不顾“十翼”前后矛盾、显系出自多人之手的事实(苏轼早就这么怀疑过),因此,他对“图书”一派的批驳多处不足以服人。首先,由于“十翼”是众多易学派别易说的汇编,一派一个说法,互相矛盾,特别是在许多关键问题上各派不是不一致,就是语焉不详,比如《周易》的作者、性质、用途以及如何应用(著法)等,这就为后人解读《周易》带来了很大麻烦。易学史上象数、义理、“图书”等派别的形成实际上就是由于人们对“十翼”的不同理解而造成的,在我们没有真正搞清原始《周易》经传的本质以前,很难下断语说谁对谁错。其次,胡渭对《易传》中某些说法的理解也不一定对。比如“太极生两仪,两仪生四象”这一段是“图书”派的重要依据,“河图、洛书”、“太极图”、“先天八卦”等都据此立论。胡渭认为这一段是讲筮法的,“图书”派的说法都不对。自今观之,“图书”派的说法可能不对,但胡渭的说法也不一定正确,他们之间是五十步笑百步的关系。再如,朱子《周易本义》中的四圣易不同和《易》本卜筮之书的说法是胡渭批驳的重点,我们现在来看,朱子的说法不知要比胡渭顽固坚持的四圣一心和《易》是讲义理的观点高出多少倍。

二、推论的逻辑不够周密。就逻辑方法上来说,胡渭所采用的方法,基本上是遵循十七世纪儒家学者进行儒家经典回归工作时所采用的方法,“其逻辑方法的第一步,是先辨明后世儒说与《五

经》学说不同；第二步是抬高《五经》学说的价值，而贬抑后世不合《五经》原理的学说；第三步是进而分析后世儒家学说中实源出道教或佛教的思想。”^①这种方法实际上是无视历史上各家各派互相借鉴、互相吸收的历史事实。且不说被胡渭视作孔子所作的《易传》本身就包含其他各派的影子（术数、阴阳、道家等），就是后世的各家学者如儒、道、佛之间也多有交流。胡渭仅据后世的一些儒者与道士有过某些交往或向道士学习过，就说他们的易学是道家《易》，而非圣人之《易》，这就好比说“好人的儿子一定是好人，坏蛋的儿子一定是坏蛋”一样，局限性是非常大的。如他仅据蜀隐者郭囊的远祖在西汉时做过严君平的老师，严君平又作过《老子指归》，就说郭囊等蜀隐者所传的是道家易学，因此朱熹命蔡元定从蜀地购来的易图是道家的易图，非圣人《易》。推论太牵强了。再如邵雍的学问，虽说曾得李之才传授^②，但却是多所自得，大部分是自己悟出来的。他的学问发端于对《易传》某些词句的独特理解，其本质也是要明了天地万物之理，以用之于人事，也是一种天人之学。这种天人之学的思想是《易传》本身就有的，邵雍不过是他演绎得更细致罢了（他的这种演绎是不是反映了客观世界的实际，那是另外一回事）。至于后来的一些术士或道士用它来炼丹、算卦，那是道士或术士的问题，与邵雍无关。

三、对宋明理学（特别是“图”、“书”之学）的价值认识不足。

① 郑吉雄：《〈易图明辨〉与儒道之辨》，见《易图象与易诠释》，台湾喜玛拉雅研究发展基金会2002年版，第103页。

② 李之才也不是道士，史称他所传授的出于道士陈抟的河图、洛书、先天八卦等“图书”，实际是后来逐步形成的，像现存《周易本义》卷首的先天诸图，朱熹说是出自邵雍，其实是他自己的引申发挥。这也从一个方面反映了当时的一些考据学者满足于对文献的梳理，而对一些个案的深入研究不够，所以往往邵冠陈戴、朱冠邵戴。

胡渭由于受当时反理学风气的影响,对理学存有偏见。他辨析易图的目的就是为了要说明宋人的易图是来自道家,因而是不符合孔子的圣人之道的,也就是毫无用途的。其实,宋代的易图虽说不一定符合《周易》的本义,但宋儒依据这些易图,又阐发了一套有关天地人生的道理,其中自有精义在,就像《四库全书总目·经部总叙》中所说:“夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻之,不足服汉儒也;宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也。”胡渭单从符合不符合本义或真实不伪这一方面来评价宋代的易图,显然是不够公允的。

我们说这些不足之处并不是要用今日的观点去苛责古人,我们的目的是要读者在阅读本书时保持一个清醒的头脑,既要吸取前人的研究成果,又要总结前人的教训,少走弯路,以便更好地将易学研究深入下去。

《易图明辨》十卷自康熙四十五年(1706年)刊行后(该种版本现已不可见),乾隆年间收入《四库全书》,后又被多次刻印。现在较常见的有嘉庆元年(1796年)香学斋刻本、道光24年(1844年)刊《守山阁丛书》本、道光24年(1844年)金山钱熙祚据《墨海金壶》本重编增刻本、咸丰3年(1853年)南海伍崇曜刻《粤雅堂丛书》本、光绪14年(1888年)南菁书院刻《皇清经解续编》本,其中的一些版本又有多次翻刻、重刻。

惠栋与《周易述》

陈修亮

- 一 惠栋生平及学术成就
- 二 《周易述》成书的主要背景和渊源
- 三 惠栋的《易》学思想和《周易述》的治《易》特色
- 四 惠栋的易学史、学术史地位与《周易述》对后世的影响
- 五 《周易述》的主要版本

一 惠栋生平及学术成就

惠栋(1697~1758年),字定宇,号松崖,学者多称小红豆先生,江苏吴县(今江苏省苏州市)人,初为吴江县学生员,后改归元和籍。惠栋著述中多题“元和惠栋”,即缘于此。生于清康熙三十六年(1697年)十月初五日,卒于清乾隆二十三年(1758年)五月二十二日。惠栋是乾嘉学派最为重要的代表人物之一,是乾嘉学派中所谓吴派的创始者,以倡导汉学或者说朴学而被学术界推为一代宗师。

惠栋继承家学传统,自幼博览群书,对经、史、诸子、稗官野乘以及佛、道等方面的典籍,无不涉猎和探究。他“雅爱典籍,得一善本,倾囊弗惜,或借读手抄,校勘精审,于古书之真伪,了然若辨黑白”^①。父惠士奇的朋友,江西临川李绂一见奇之,曰:“仲孺有子矣!”年二十,入吴江县学。年二十二,即成《春秋左传补注》。

康熙五十九年(1720年)冬,惠士奇出任广东学政,惠栋随父前往,在粤数载,与时称惠门四子的苏珥、罗天尺、何梦瑶、陈海六讲论文艺,切磋经学,成莫逆之交。清雍正五年(1727年),士奇因奏

^① 钱大昕:《潜研堂文集》卷三十九《惠先生栋传》,见《嘉定钱大昕全集》,江苏古籍出版社1997年版。

对不称旨而被罚修镇江城，惠栋亦随之往来于苏州、镇江间。乾隆元年（1736年），士奇奉旨调京，以待读用。次年六月，补授翰林院侍读，后因精衰力竭，于乾隆六年（1741年）去世。父卒未久，母亦作古。连遭两丧，家境更加败落。虽然饥寒困顿，甚为寒素，但惠栋并未废礼弃学，中年课徒自给，甌尘常满，处之坦然。

乾隆九年（1744年），四十八岁的惠栋参加乡试，因不守朱熹《四书集注》而是引用《汉书》立论，为考官所黜。自是惠栋息意科场进取，精心教授门徒，并专意于学术撰著。乾隆十五年（1750年），朝廷诏举经明行修之士，内外大臣闻风而动，相继荐举硕学宿儒，惠栋亦以“博通经史，学有渊源”，得到两江总督黄廷桂、陕甘总督尹继善的极力推荐。后因大学士索所著书，未及进而罢归。^① 乾隆十九年（1754年），惠栋应两淮盐运使卢见曾之邀，前往扬州担任其幕僚，宾主相处甚洽。惠栋后来曾自述作幕扬州的生活，提到“讲授之暇，篝灯撰著”，“说经论文，亹亹甚乐”^②。也正是在此期间，惠栋集中全力撰写《周易述》。与此同时，他着力关心学术振兴和人才培养，尤其是与戴震朝夕共处，相与论学，时间长达半年以上，促成了戴震学术思想的重大转变，使其成为乾嘉学派的又一领军人物。作幕扬州期间，惠栋还从事过其他许多重要的学术活动，如曾助卢见曾校阅所得旧籍，刊刻《雅雨堂丛书》。卢见曾《雅雨堂文集》^③当中的许多序言，恐怕也是出于惠氏手笔，特别是其卷一《经义考序》、《周易孔义集说序》均附有惠栋的评论，而作于乾隆丙子年即二十一年（1756年）的《刻李氏易传序》、《刻郑氏周易序》、

① 王昶：《惠先生墓志铭》，见《清代碑传全集》卷一三三，上海古籍出版社1987年版。

② 惠栋：《松崖文钞》卷二《秋灯夜读图序》，上海书店《丛书集成续编》本，第129册。

③ 卢见曾：《雅雨堂文集》，《续修四库全书》本。

《刻周易乾凿度序》，完全是专宗汉儒、崇尚汉易之作，与惠氏的易学思想一脉相承，如出一辙。又《雅雨堂文集》卷二《徐大中丞谏语序》，亦见于惠栋《松崖文钞》卷一，作《徐大中丞谏语录序》，题下并书一“代”字，两序内容相同，可见为惠氏代书无疑。乾隆二十三年（1758年）春，惠栋以疾离开扬州，返归故里。是年五月二十二日，惠栋去世，终年六十二岁。

惠栋一生专心向学，勤于著述，取得了辉煌的学术成就，特别是在《易》学方面，著作最多，成就最大。同时，他在《书》学、《诗》学、三《礼》学、《春秋》学、史学、语言文字学等方面也作出了重要贡献。

（一）《易》学

《易》学在惠栋学术成就中最为突出。惠栋一生致力于《易》学特别是汉代《易》学的研究，主要代表作有《周易述》系列著作、《易汉学》、《周易古义》、《郑氏周易》（辑）、《周易本义辨证》等。惠氏一生萃力于《周易述》的撰述，而先于《周易述》完成的《易汉学》、《周易古义》、《郑氏周易》（辑）等，就其内容和形式而言，也均与《周易述》有着重要的内在关联。惠氏的《易》学著作，可以大体上分为三类。

1. 《周易述》系列著作

《周易述》原目录为四十卷，卷一至卷二十一训释经文，余者包括《易微言》二卷，《易大义》三卷，《易例》二卷，《易法》一卷，《易正讹》一卷，《明堂大道录》八卷，《禘说》二卷。从《周易述》的这一目录来看，惠栋治《易》可以说是有一个完整的体系。钱大昕曾谓此书：“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣。”^①今本《周易

^① 钱大昕：《潜研堂文集》卷三十九《惠先生栋传》，见《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社1997年版。

述》为二十三卷，仅《易微言》附于其后，《易大义》、《易例》、《明堂大道录》、《禘说》皆单行，而《易法》、《易正讹》均缺。其中《周易述》亦是未完之书，后来江藩、李林松因有感于惠栋《周易述》阙下经十五卦及《序卦》、《杂卦》二传，故相继补之，各撰《周易述补》，羽翼惠氏。江藩为惠氏再传弟子，所撰《周易述补》，其观点、方法及体例、风格等更接近于惠氏原书。由于《周易述》将在下文重点介绍，这里仅述及其系列著作《易微言》等。

(1)《易微言》二卷

此书多杂抄经典中论述《周易》之语，诸条列举，上下卷共六十四条（其中卷下“简”条缺），《四库全书》本附之《周易述》卷二十二、二十三，然卷下缺“辨精字义”及以下二十二条。卷上有元、体元、无、潜、隐、微、三微、知微之显、虚、独、始、素、深、初、本、至、要、约、极、一、致一、贯、一贯、藏、心、养心等，卷下有道、远、玄、神、幽赞、幽明、妙、诚、仁、中、善、纯、辨精字义、天地尚积、圣学尚积、王者尚积、孟子言善积、三五、乾元用九天下治义、大、理、人心道心、诚独之辨、生安之学、精一之辨等。经过钱穆的研究，《易微言》“大抵上卷言天道，下卷言人道，所谓义理存乎故训，故训当本汉儒，而周秦诸子可以为之旁证也。当时吴派学者实欲以此夺宋儒讲义理之传统，松崖粗发其绪”^①。但是，书中体例不一，如“致一”、“幽明”、“人心道心”、“生安之学”等所附各条内容过于简略，且卷下尚缺“简”条，可见此书亦是未经整饬之书。《四库全书总目》曰：“《易微言》二卷，亦皆杂录旧说以备参考，他时藏事，则此为当弃之糟粕，非欲别勒一编，附诸注疏之末，故其文皆未詮次。栋歿之后，其门人过尊师说，并未定残稿而刻之，实非栋本意也。”^②这种看法

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，中华书局1986年版。

② 《四库全书总目》，中华书局1965年影印本。

是有一定道理的。

(2)《易大义》一卷

此书或称《易大谊》。据江藩《易大义跋》，原目录为三卷，即《中庸注》二卷、《礼运注》一卷，今《礼运注》缺，仅存《中庸注》。惠氏所著《周易述》目录中，有《易大义》之名而无书，后人得其手稿，刊版单行。其书大旨，乃以《中庸》之说发明《周易》之义，亦借《易》义以发《中庸》之蕴。《丛书集成初编》本《易大谊》据清钱熙祚《指海》本排印，后附有该书钱熙祚跋及清潘士成《海山仙馆丛书》本江藩跋。钱跋云：“惠半农《易说》，杂取京、郑、荀、虞之义，征君因之撰《周易述》、《易例》、《易汉学》、《易微言》、《易大谊》诸书，意在专主汉人。……《大谊》未见刊本，此本题云：庚辰二月，从家心庵假得江铁君（江声）本抄录，列《中庸》全文，而从《易》解之。”①江跋云：“惠松崖征君《周易述》三十八卷，内阙十五卦及序卦、杂卦二传。其《易大义》三卷目录云：《中庸》二卷、《礼运》一卷，阙。乾隆中叶以后，惠氏之学大行，未刻之《易例》、《明堂大道录》、《禘说》、《易汉学》，好事者皆刊板流行矣，惟《易大义》世无传本。嘉庆二十三年春，客游南昌，阳城张孝廉子絮出此见示，为艮庭（江声）先师手写本，云系徐述卿学士所赠。藩手录一帙，知非《易大义》，乃《中庸注》也。盖征君先作此注，其后欲著《易大义》以推广其说，当时著于目而实无其书。嗣君汉光先生即以此为《易大义》耳。是注虽征君少作，然七十子之微言，亦具在是矣。”②从钱、江两跋可知，《易大义》即《易大谊》，也就是《中庸注》。

在惠栋看来，《中庸》蕴涵有《易》之大义，或者说《易》大义

① 见《丛书集成初编》本《易大谊》后附钱熙祚跋。

② 见《丛书集成初编》本《易大谊》后附《海山仙馆丛书》本江藩跋。

存在于《中庸》之中。其《易大义》注《中庸》曰：“此仲尼微言，子思传其家学，非明《易》不能通此书也。”故惠氏能以《易》诠释《中庸》，以《中庸》发明《易》义。可见，惠氏把《中庸》与《周易》紧密地联系在了一起，而这又是其“《易》尚中和”之论的进一步发挥和发展。

(3)《易例》二卷

《易例》为《周易述》系列七书中的第三种，后刊版单行。其书旨在考辨汉儒《易》说，以阐发《周易》之本例，共分为九十类，其中有目而无书者十三类。据原跋所称，该书系未完之本。《四库全书总目》指出：“今考其书，非惟采摭未完，即门目亦尚未分。意栋欲熔铸旧说，作为《易例》，先创草本，采摭汉儒《易》说，随手题识，笔之于册，以储作论之材。其标目有当为例而立一类者，亦有不当为例而立一类者；有一类为一例者，亦有一类为数例者……皆由未及排贯，遂似散钱满屋。至于《史记》读《易》之文，《汉书》传《易》之派，更于《易》例无与，亦必存为佐证之文，而传写者误为本书也。此类不一而足，均不可据为定本。然栋于诸经深窥古义，其所据摭，大抵老师宿儒专门授受之微旨，一字一句，具有渊源。苟汰其芜杂，存其菁英，因所录而排比参稽之，犹可以见圣人作《易》之大纲，汉代传经之崖略，正未可以残缺少绪竟弃其稿矣。”李慈铭也肯定《易例》“采集经师微言，多义蕴精深，所包甚广，为《易》学者不可不读”，只是同时又指出其“草创未定，故体例不一”^①。正是在惠栋《易例》的基础上，加上受到上述前贤的启发，屈万里《先秦汉魏易例述评》、徐芹庭《两汉十六家易注阐微》等对《周易》之例进行了进一步的补充和完善。

《易例》的主要版本有：清抄本（不分卷，清严长明校并跋，丁祖

^① 李慈铭：《越缦堂读书记》，上海书店出版社2000年版。

荫、俞鸿筹跋，藏常熟市文物管理委员会）、清活字印本（藏中国科学院图书馆、山东省图书馆）、清乾隆三十八年益都李文藻刻乾隆五十四年历城周氏竹西书屋重印《贷园丛书初集》本、《四库全书》本、乾隆四十年张锦芳校刻本（《无求备斋易经集成》据之影印）、《皇清经解续编》本、《丛书集成初编》本。

（4）《易法》一卷（阙）

惠氏《周易述》及《易汉学》专主汉易，此书当为专明汉儒释《易》之法。

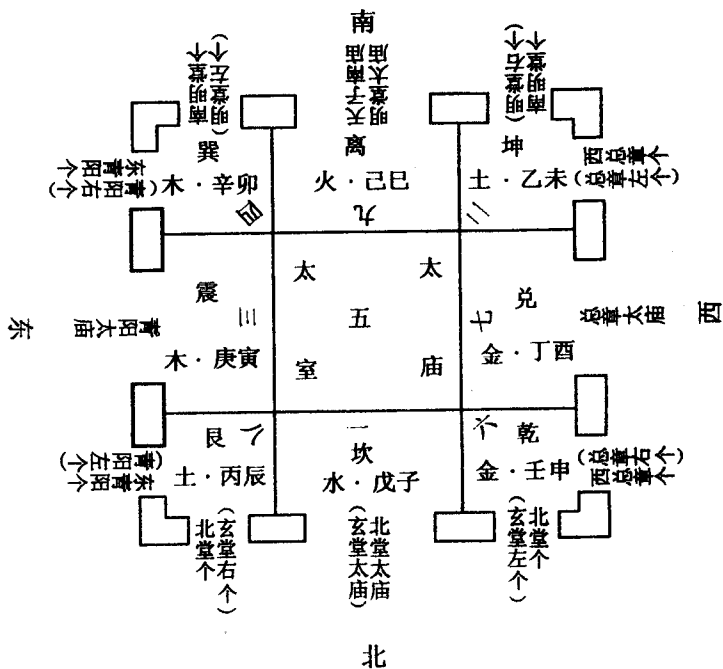
（5）《易正讹》一卷（阙）

惠氏《周易述》及《周易古义》对经传之文进行了大量校改，是书当为校正《周易》文字的专门之作。

（6）《明堂大道录》八卷

《明堂大道录》及《禘说》，《书目答问》列入经部礼记之属的礼制类，因其为《周易述》系列中的两种，而且惠氏考明堂之制和禘祭之礼均与《易》相互关联，故得存于《易》学之中。

作为中国传统文化史研究中的重要课题，明堂问题一向为学者们所瞩目。对于明堂之制，历代著作如《逸周书·明堂解》、《周礼·考工记·匠人》、《礼记·明堂位》、《大戴礼记·明堂》及汉蔡邕《明堂月令》等皆有所载，历代说礼之家也多有述及，但众说纷纭，迄今尚无定论。惠栋生当经学昌明时代，对这一学术热点问题自然亦非常重视。卷一《明堂总论》首先论述了何为明堂：“明堂为天子大庙，禘祭、宗祀、朝覲、耕籍、养老、尊贤、乡射、献俘治、望气、告朔、行政于其中，故为大教之宫。”又指出明堂的创始与《易》有着密切关系：“权舆于伏羲之《易》，创始于神农之制，自黄帝尧舜虞夏商周皆遵而行之。”接着把明堂的功用和内涵也与《易》联系起来：“以天下至诚贯三才之道，施之春秋冬夏，是为七始。始于尽性，终于尽人性，尽物性，赞化育而成既济定者也。”并由此得出结论：“盖



归纳惠栋考论明堂九室(九宫)图

其道本乎《易》。”^①卷二《明堂权舆》对明堂与《易》的关系做了进一步阐发,指出:“明堂者,贯三才之道以施于春秋冬夏,即大衍之数也。……王者顺时行令,故兼三王之道以施于春秋冬夏,所以赞化育也。明堂以听朔为先,本大衍归奇再扚之法。”惠栋考论明堂,又兼取《易纬乾凿度》九宫之说,认为“明堂取法于九宫”。对此,李开考之甚详,我们研读《明堂大道录》,可参考其《归纳惠栋考论明堂九室(九宫)图》(见上图)^②,此图合八卦、九宫、明堂建制于一体,甚为可观。其实,就明堂的形制来说,惠氏的结论显不确切,他的特点是按照《易》

① 惠栋:《明堂大道录》卷一《明堂总论》,《丛书集成初编》本。

② 李开:《惠栋评传》,南京大学出版社1997年版。

的理论对明堂做了一番安排而已,其中杂糅了很多阴阳术数的说法,与其说是客观的“考录”,毋宁说是主观的“设计”。

(7)《禘说》二卷

禘,古祭祀之名。《说文解字》云:“禘,禘祭也。从示,帝声。《周礼》曰:五岁一禘。”作为祭祀之名的禘,表面上看来与《易》并无太多的联系,但惠栋却有自己的独到见解,于《禘说一·叙首》中明确指出了《周易》、明堂、《禘说》三者之间的关系:“余因学《易》而得明堂之法,因明堂而知禘之说,于是刺六经为《禘说》,使后之学者知所考焉。”《禘说》为考论古代祭祀制度及文化渊源之作,全书共有二十一个条目:1. 叙首;2. 四大祭皆配天;3. 说;4. 终王吉禘;5. 说;6. 吉禘:四时有三名;7. 吉禘:禘重初灌;禘、尝重备物;8. 说;9. 禘郊大谊;10. 说;11. 古制四庙;12. 说;13. 王者天太祖;14. 说;15. 禘用盛乐;16. 禘及毁庙;17. 禘及功臣;18. 禘祫等礼;19. 说;20. 周禘、鲁禘异同;21. 说。可见,惠栋把这二十一条目分为八个专题。每个专题大量引用群经、诸史所载以为证据,从而证成其说。每个专题后又有一“说”,为惠氏发表评述与论证之语。

2. 与《周易述》有关的易学著作

《易汉学》、《周易古义》、《郑氏周易》、《郑氏周易爻辰图》四书,其性质与《周易述》基本相同,也属于汉学范围。从内容上看,《易汉学》主要是掇拾汉儒易说,而汉儒的这些说法,在《周易述》中又均有引述。《周易古义》主要是从文字和音读方面考辨经今古文文字的不同。《周易述》一书,追求古义,对经文、传文进行了大量校改,而这些校改的理由大多存于《周易古义》之中。《郑氏周易》为辑佚之作,收集已经散佚了的汉代郑玄《易》注、郑玄《易》义,而这些在《周易述》中也有一定体现。《郑氏周易爻辰图》是惠氏在考校诸书的基础上所作《十二月爻辰图》、《爻辰所值二十八宿图》,为书一卷。爻辰,乃郑玄解《易》之说,此说亦见于《周易述》。因此,

《易汉学》、《郑氏周易》、《周易古义》、《郑氏周易爻辰图》，都可以视为与《周易述》有着内在联系的《易》学著作。

(1)《易汉学》八卷

此书《四库全书总目》著录为八卷，而惠栋《易汉学自序》云“成书七卷”，其再传弟子江藩《汉学师承记》亦云为七卷。^① 大概后人编次此书，将惠氏辨证《河图》、《洛书》等内容附于书后，于是才有八卷之目。卷一、卷二为《孟长卿易》；卷三为《虞仲翔易》；卷四、卷五为《京君明易》（附《干宝易》）；卷六为《郑康成易》；卷七为《荀慈明易》；卷八为辨《河图》、《洛书》，辨先天、后天，辨两仪、四象，辨太极图。《易汉学》的这种排列次序，明显含有考镜源流的意图。《四库全书总目》评价此书说：“其以虞翻次孟喜者，以翻《别传》自称五世传《孟氏易》；以郑玄次京房者，以《后汉书》称玄通《京氏易》也；荀爽别为一卷，则《费氏易》之流派矣。……夫《易》本为卜筮作，而汉儒多参以占候，未必尽合周孔之法。然其时去古未远，要必有所受之。栋采辑遗闻，钩稽考证，使学者得略见汉儒之门径，于《易》亦不为无功矣。”^② 惠氏自序也曾谈及此书的成书过程和撰作目的，指出：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣，独《诗》、《礼》、《公羊》三经，犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定，大校同于贾、服。伪孔氏则杂采马王之说，汉学虽亡，而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。……栋曾王父朴庵先生，尝闵汉易之不存也，取李氏《集解》所载者，参众说而为之传。天崇之际，遭乱散佚，以其说口授王父，王父授之先君子，于是成《易说》六卷。又尝欲别撰汉经师说《易》之源流而未暇也。栋趋庭之际，习闻

① 案：是书稿本及清抄本均作七卷。

② 《四库全书总目》，中华书局 1965 年影印本。

余论,左右采获,成书七卷。自孟长卿以下五家之《易》,异流同源,其说略备。”可见,惠栋承其四世所传家学,左右采获,而成此书。自此之后,清儒开始大倡汉学,张惠言等更是专治汉儒诸家之易。惠氏创发之功,实不可没。

惠栋《易汉学》成书之后,受到当时及后世学者的普遍重视和好评,但其中存在诸多缺失也是不争的事实。钱大昕推许《易汉学》,而在与江声的信札中,又指出了《易汉学》中的不少讹舛之处。道咸之际,陈寿熊为了正惠栋《易汉学》之失,撰有《读易汉学私记》^①。民国沈竹初综合前人之说,对惠氏之缺失加以全面辨证,撰有《惠栋易汉学正误》。后人的这些纠谬之作,都可以作为我们研读《易汉学》的重要参考。

《易汉学》的主要版本有:稿本(七卷,藏复旦大学图书馆)、清抄本(七卷,藏上海图书馆)、《四库全书》本、毕沅《经训堂丛书》本、《皇清经解续编》本、清光绪二十二年(1896年)汇文轩刻本(《无求备斋易经集成》据之影印)、《丛书集成初编》本等。

(2)《周易古义》二卷

此书为《九经古义》的第一种,其所谓九经包括《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《公羊》(以上皆二卷)、《穀梁》、《论语》(以上一卷)。惠氏原书为十经,因《左传》卷数过多,后更名《左传补注》,刊版别行。《周易古义》的主要特点是摭摭汉儒古字古训,用以阐明经义。惠氏在《九经古义述首》中称:“汉儒通经有家法,故有五经师。训诂之学,皆师所口授,其后乃著竹帛。所以汉经师之说,立学于官,与经并行。”惠栋还极力强调“识字审音”的重要性,指

^① 陈寿熊云:“《易汉学》八卷,惠氏栋所撰。盖于汉儒象数之说,颇涉其源流者也。顾规模略具,考核实疏。经生家以惠氏世治汉《易》,罔悟其失,将恐后来者惑焉,辄举正者如左。至于义理,非其所长,间为纠摘,亦不尽吾辞云。”见《皇清经解续编》第1347卷。

出：“五经出于屋壁，多古字古言，非经师不能辨。经之义存乎训，识字审音，乃知其义。是故古训不可改也，经师不可废也。”惠氏的这种认识，也得到《四库全书总目》的肯定：“古者漆书竹简，传写为艰，师弟相传，多由口授。往往同音异字，辗转多歧，又六体孳生，形声渐备，毫厘辨别，后世乃详。古人字数无多，多相假借，沿流承袭，遂开通用一门。谈经者不考其源，每以近代之形声，究古书之义旨，穿凿附会，多起于斯。”^①当然，《四库全书总目》一方面评价其书“较王应麟《诗考》、郑氏《易注》诸书，有其过之无不及也”，另一方面也明确提到其牵引旁支、无关训诂、为例不纯的弊病。

自惠栋辑《周易古义》后，民国以来研治《易》学者，大都以此为门径。其中，杨树达《周易古义》、屈万里《周易古义补》皆为师法惠氏而有所发展之作。

《周易古义》的主要版本有：稿本（不分卷，藏苏州市文物管理委员会）、清乾隆三十八年益都李文藻刻乾隆五十四年历城周氏竹西书屋重印《岱园丛书初集》本、清常熟蒋氏省吾堂刻《省吾堂四种》本、清乾隆间渚阳县署刻《九经古义》本（《无求备斋易经集成》据之影印）。

（3）《郑氏周易》三卷（附《易赞》、《易论》一卷），汉郑玄撰，宋王应麟辑，惠栋增补。

此书《四库全书》作《新本郑氏周易》。郑玄《易注》，《隋书·经籍志》著录为九卷。郑氏之学，在汉末受到普遍重视，魏晋之后渐渐失去优势，特别是唐孔颖达撰《周易正义》，使王弼《易注》盛行，而郑玄《易注》渐亡，幸其注尚多存于陆德明《经典释文》、李鼎祚《周易集解》诸书中。辑郑氏《易》者，宋末始有王应麟辑为一卷，附刻于《玉海》中。至明代有姚士舜增补二十五条，刊于《津逮

^① 《四库全书总目》，中华书局1965年影印本。

秘书》。清初朱彝尊亦有所辑，载其《经义考》中。《四库全书总目》指出：王应麟所辑郑氏《易注》“不著所出之书，又次序先后，间与经文不应，亦有遗漏未载者。栋因其旧本，重为补正，凡应麟书所已载者，一一考求原本，注其出自某书，明其信而有征，极为详核，其次序先后，亦悉从经文厘定，复搜采群籍，《上经》补二十八条，《下经》补十六条，《系辞传》补十四条，《说卦传》补二十二条，《序卦传》补七条，《杂卦传》补五条，移应麟所附《易赞》一篇于卷端，删去所引诸经《正义》论互卦者八条，而别据玄《周礼·太师》注，作《十二月爻辰图》，据玄《月令》注，作《爻辰所值二十八宿图》，附于卷末，以驳朱震《汉上易传》之误。虽因人成事，而考核精密，实胜原书，应麟固郑氏之功臣，是编亦可谓王氏之功臣矣”。这种评价，还是相当客观公允的。惠氏辑《郑氏周易》，也为清代辑佚学树立了典范。四库馆臣从《大典》中所辑各书，不能不说是受到了惠氏的启发。就郑氏《易注》而论，清代继之而起加以搜辑校理的，有丁杰《周易郑注》十二卷附臧庸《叙录》一卷，张惠言《周易郑氏注》三卷，孙堂《郑康成周易注》三卷、《补遗》一卷（收入其《汉魏二十一家易注》中），孔广林《周易注》十二卷（收入其《郑学十八种》中），黄奭《周易注》一卷，袁钧《易注》九卷（收入其《郑氏佚书》中），等等。正是由于惠氏的倡导和力行，历经多位学者的努力搜辑，才使已佚的郑玄《易》说日臻完备。

作为郑氏《易注》的较早辑本，惠氏《郑氏周易》在内容与体例方面的缺陷也是不可避免的，江藩就认为其“详核有余而体例未精”。晚近以来也有学者指出：“惠本脱漏尚多，于王辑之误亦纠之未尽，故清儒就惠本有所补正。张惠言以丁杰校惠本为据，参以卢文弨、孙志祖、臧庸诸家所校，重为订正，最为精审。”^①所以，我们今

① 孙启治、陈建华编：《古佚书辑本目录》（附考证），中华书局1997年版。

天参考惠氏《郑氏周易》，应该综合其他诸家所辑而用之。

《郑氏周易》今有稿本（藏上海图书馆）、《雅雨堂藏书》本、《古经解汇函》本、《丛书集成初编》本。

（4）《郑氏周易爻辰图》一卷

《郑氏周易爻辰图》包括《十二月爻辰图》、《爻辰所值二十八宿图》。《十二月爻辰图》是乾坤十二爻、十二辰（地支）及十二月组合而成的环形图（见下页图），其以乾卦初九至上九爻分别配十二地支中之阳支子、寅、辰、午、申、戌，以坤卦初六至上六爻分别配十二地支中之阴支未、酉、亥、丑、卯、巳，并以十一月黄钟为乾初九子，以十二月大吕为坤六四丑，以正月大蕤为乾九二寅，以下月份类推。《爻辰所值二十八宿图》进而把乾坤十二爻、十二辰、二十四节气、二十八星宿配合在一起。郑玄解《易》的爻辰之法，正是利用了它们之间这种一一对应的关系。此两图亦见于《易汉学》卷六《郑康成易》及惠栋辑《郑氏周易》卷下。



十二月爻辰图

《郑氏周易爻辰图》今有雅雨堂刻本(《无求备斋易经集成》据之影印)。

3. 其他《易》学及与《易》有关的著作

(1)《周易本义辨证》五卷

此书旨在考辨坊刻本朱熹《周易本义》之谬误,故于《周易本义》,或推明其义所出,或考其用字异同,或纠正其未当,或补足其未备,力求以古义辨证朱子之《本义》。书中间采《朱子语类》及宋后诸家之说,于《周易折中》亦有所引用。柯劭忞论曰:“朱子《易本义》,依吕祖谦所定之古本,分为经二卷、传十卷,删‘《彖》曰、《象》曰、《文言》曰’后增之文。程子《易传》则仍依王弼本。明人修《周易大全》,取朱子卷次割裂附于程《传》,坊本《易本义》,遂以程之次第为朱之次第,沿讹袭繆。占毕之士,莫喻其非。栋著此书以更正之。《本义》向无音释,栋采吕祖谦之《古易音训》附之,又据《说文》、《玉篇》、《广韵》诸书,以补《音训》之未备,朱子依古本与程子依王弼本字句不同,栋据李公传、胡一桂、董楷、胡炳文诸家之说,悉为改正。按:朱子原书,有宋吴革刊本,康熙时内府重刊,栋未见,故据诸家所引者改正之。其坊刻之讹字,亦一一勘订之,至《本义》有未备者,间以《语类》、程《传》补之,并广以汉儒之说,洵为读《易本义》之善本,惟不全刻经文,仅标举经文及《本义》之一二语,附加辩证于后,则以坊本沿袭已久,限于当时功令,不敢擅改原书也。”^①王欣夫辑《嘉业堂群书序跋》所载石斋纪《周易本义辨证补订》四卷,见惠书中有未备者补之,注有未安者订正之,所订正处仅十之二三,补辑则有十之七八。大旨一宗惠氏,以汉儒

^① 《续修四库全书总目提要》,中华书局1993年版。

之象数参宋儒之义理，足祛穿凿、空虚两家之弊，^①对阅读惠书有一定帮助。

《周易本义辨证》今有手稿本（藏上海图书馆）、稿本（叶景葵跋，藏上海图书馆）、清抄本（清翁方纲批，藏复旦大学图书馆）、《省吾堂四种》本。

（2）《周易讲义合参》二卷

此书为上海图书馆藏稿本，一册。此书体例与惠氏《周易古义》不同，《古义》重训诂，《合参》彰义理，而其详远胜《古义》。^②

（3）《五经条辨义例》五种不分卷

此书为北京大学图书馆藏清抄本，四册一函。其中五种为《诗条辨》、《春秋条辨》、《礼记条辨》、《易条辨》、《书条辨》。《易条辨》前录《周易》诸例，后录《周易古义》全文。末论三易、十翼、卦象、六子、八卦、二体、阴阳、六爻、刚柔中正、元亨利贞、驳先天后天图等。^③

（4）《松崖笔记》三卷，《九曜斋笔记》三卷，《松崖文钞》二卷

三书内容较为芜杂，非专为《易》而作，但其中不乏与《易》有关的条目。如《松崖笔记》卷一《贞悔上中下》、《子夏易传》、《日甲月庚》，卷三《推易始末》、《河图洛书》。《九曜斋笔记》卷一《焦氏易学》，卷二《河图》、《九宫》。《松崖文钞》卷一《易论》、《重卦考》、《帝说叙首》、《九经古义述首》、《易汉学自序》，卷二《书蒋盘漪临李少温谦卦后》等。而这些与《易》有关的条目有时又恰恰能够清晰地反映出惠氏的《易》学观和治《易》特色，成为全面了解惠氏《易》学的不可或缺的资料。

① 王欣夫：《嘉业堂群书序跋》卷二《周易本义辨证补订跋》，复旦大学出版社1997年版《嘉业堂藏书志》后附。

② 漆永祥：《惠栋易学著述考》，《周易研究》2004年第3期。

③ 同上。

(二)《书》学

惠栋撰有《古文尚书考》二卷,钱大昕曾称“其有功于壁经甚大”,又誉其“精而约”^①。除考辨《尚书》真伪的《古文尚书考》外,惠栋还著有《尚书古义》二卷^②。此书旨在考求所见《尚书》文字在原本《古文尚书》中的音形义,是清儒解《书》之专采汉注的第一家。其后,踵武惠栋而致力于《尚书》训诂义解的,有江声《尚书集注音疏》十三卷,搜集汉儒之说,以注二十九篇,汉注不备者,则旁考他书,精研故训以足成之,全书自注自述,盖用其师惠栋《周易述》之家法。又有孙星衍《尚书今古文注疏》三十卷,专释汉代今古文皆有的二十九篇及《书序》。从这些著作的内容和形式,都不难看出惠栋的《尚书》学对当时及后世学人的深刻影响。

(三)《诗》学

惠栋的《诗》学成就,主要体现在其《毛诗古义》中。《毛诗古义》今收于《九经古义》卷五、卷六和《昭代丛书》内。此书重在名物训诂,字义和词义的解释除了引用常见的《说文》、《尔雅》外,多从钟鼎彝器、碑传石刻文字寻找例证,并注意引用古代科技、史地知识以为依据。为了探究《诗经》本义,此书既重视古代学者对《诗》的解释,更重视后世通人对《诗》的说解。在清代《诗经》学史上,《毛诗古义》的推出起到了承前启后的重要作用。此前康熙年间有陈启源《毛诗稽古编》、朱鹤龄《毛诗通义》,皆宗毛郑而辩正朱熹,此后则有戴震著《毛郑诗考证》,而再往后,直至嘉道年间才有

① 钱大昕:《潜研堂文集》卷二十四《古文尚书考序》,见《嘉定钱大昕全集》,江苏古籍出版社1997年版。

② 《四库全书》本、《皇清经解》本、《丛书集成初编》本《九经古义》收录此书为二卷本,《昭代丛书》本为一卷本。

新的《诗》学巨著出现。从陈、朱至惠、戴是前有所承，从惠、戴再到嘉道年间的胡承珙《毛诗后笺》、马瑞辰《毛诗传笺通释》、陈奂《诗毛氏传疏》则是后有所继。《毛诗古义》的学术地位、治学方法以及宗守毛郑的学脉，于此可加论定。^①

(四) 三《礼》学

惠栋的三《礼》学研究成就，主要体现在其《九经古义》中的《周礼古义》、《仪礼古义》、《礼记古义》中。对《周礼》的研究，集中在《周礼古义》和有关的笔记条目中，另外还有《渔洋山人精华录训纂》为王士禛诗作注时对《周礼》的引录和应用。汉代治《周礼》者，有许慎《五经异义》中引古文《周礼》说，贾逵、马融诸家古训，郑玄《周礼注》，而以郑玄《周礼注》最为详尽。《周礼古义》正是在郑玄《周礼注》的基础上申论汉儒之说并加以阐发。惠栋此举为后来的学者树立了典范，也准备了必要的学术基础。清代治《周礼》成就最大的莫过于孙诒让，而在其所撰《周礼正义》中，就多次引用惠氏之说并加以充分肯定。

《仪礼古义》是惠氏治《仪礼》的主要成就，分为两卷，上卷 31 条，下卷 30 条。在这些分散的条目中，惠氏运用各种手段，引用各种书籍，对汉儒的《仪礼》古说加以阐发，以求揭开“儒者罕通”的《仪礼》之真谛。在清代《仪礼》学史上，惠氏之前有清初张尔岐《仪礼郑注句读》，被顾炎武称为“独精三礼，卓然经师”。惠氏之后则有凌廷堪《礼经释例》，决发、总结《仪礼》若干原则；张惠言《仪礼图》，以图解经；邵懿辰《礼经通论》，申明此经传授源流，斥古文《逸礼》为伪；胡培翬《仪礼正义》，更为集大成之作。^② 惠氏《仪礼

① 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社 1997 年版。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社 1996 年版。

古义》的承前启后之功,在这里表现得是非常明显的。

《礼记古义》是惠氏治《礼记》的主要成果,而这一成果的取得,又是与惠栋对《礼记郑注》的校勘分不开的。黄丕烈曾以两种残宋本校惠校本,成《礼记郑注》二十卷(校宋本),并云:“此惠校本《礼记郑注》,余得诸滋兰堂,复以两残宋本覆校,虽未全璧,亦可宝也。”^①后来阮元校刻《十三经注疏》,也以惠校本为底本。这充分说明,《礼记古义》有着极为重要的学术价值。

(五)《春秋》学

惠栋的《春秋》学成就,主要体现在其所撰《春秋左传补注》六卷和《九经古义》之《公羊古义》、《穀梁古义》中。《春秋左传补注》原在《九经古义》内,后更名《补注》,刊版别行。如《易》学一样,惠氏的《春秋》学亦有深厚的家学渊源,堪称家学成就世代积累的结晶。惠氏《春秋左传补注序》云:“栋曾王父朴庵先生幼通《左氏春秋》,至毫不衰,尝因杜氏之未备者,作《补注》一卷,传序相授于今四世矣。”惠栋《补注》最明显的特点是遍引群书,广征旧说,所引有经书、小学书、史书、诸子书等,所征则有郑众、贾逵、何休、郑玄、服虔、王肃、京相璠等先贤的旧注旧说。另外,书中或考古文、异文、传文,或考音读、声训、义旨,或考人名、地名、制度、历法,而且除传世文献的各种资料外,亦留意及金石文字。《四库全书总目》虽曾批评其书嗜博泥古,但并未抹煞其长在博在古。^②

《公羊古义》共有条目 88 条,《穀梁古义》共有条目 26 条。遍引群书以立论亦是二书的最大特点。除论述《公羊传》、《穀梁传》

① 黄丕烈:《尧圃藏书题识》卷一《礼记郑注二十卷〈校宋本〉》,中华书局 1993 年影印本。

② 《四库全书总目》,中华书局 1965 年影印本。

传、注之宏旨外，它们对一些非常具体的问题，也做了颇为精到的考论。

(六) 史学

惠栋的史学成就，除《松崖笔记》、《松崖文钞》、《九曜斋笔记》中的一些条目外，主要体现在其所撰《后汉书补注》、《续汉志补注》、《汉事会最人物志》（辑本）中，《后汉书补注》又是其中最具代表性者。范晔《后汉书》成于南朝刘宋之时，是一部只有纪、传而没有志的未完之作。范书行，而先于范氏的《东观汉记》及谢承、薛莹、司马彪、华峤、谢沈、张莹、袁山松诸家之《后汉书》后皆亡逸。唐章怀太子李贤为《后汉书》作注，就录有许多范书未载的史实。惠栋取《初学记》、《艺文类聚》、《北堂书钞》、《太平御览》等书，钩沉有关史料，分疏于《后汉书》有关文字之下，并对范书之脱字、衍字及错讹者进行校正，从而使读者便省范书所由，或随补范书不足等等，总之能据惠氏功夫而使范书一目了然。顾栋高为惠书作序云：“援据博而考核精，一字不肯放过，亦一字不肯轻下。”冯集梧为惠书作序云：“叹其旁推交通，取精多而用心细，所以昌明绝学，足与小司马《史记索隐》并附正史。”^①这些都对惠栋之书给予了较高评价，并指出了其精髓之所在。王先谦在《后汉书集解述略》中，也极力赞扬惠氏此书，云：“近儒致力于《后汉书》，莫勤于惠栋所著《后汉书补注》。”^②惠栋导夫先路，继之者侯康《后汉书补注续》、沈铭彝《后汉书注又补》，皆为羽翼惠氏之作。此外，还有陈景云《两汉书举正》、王鸣盛《十七史商榷》、钱大昕《三史拾遗》和《廿二史考异》、钱大昭《两汉书辨疑》、赵翼《廿二史札记》、洪亮吉《四史发

① 惠栋：《后汉书补注》，《丛书集成初编》本。

② 王先谦：《后汉书集解》，中华书局1984年影印本。

伏》、沈钦韩《两汉书疏证》、周寿昌《两汉书注补正》等，也都深得惠栋沾溉，于《后汉书》有精湛的考论。惠栋的史学著作承上启下，与其他各家共同形成了清代史学系统中的一条重要主线。^① 惠栋的《后汉书补注》亦受到当代学者的重视，中华书局校点本《后汉书》之《校勘记》，就多采惠氏之说。

（七）语言文字学

惠栋的语言文字学成就，集中体现在他的《惠氏读说文记》^②，体现在他所撰笔记条目，如《松崖笔记》之“尔雅”条，《松崖文钞》之“韵补序”条、“刻声调谱序”条等。但是，能够最广泛地反映惠氏小学成就的，还应推其经学著述，如《周易述》、《九经古义》等等。其中，《九经古义》几乎条条引《说文》，而《读说文记》也是处处引经书，充分体现了惠栋以小学注经、以经解小学的治学方法和风格。

除了在经学、史学、小学方面取得的巨大成就，惠栋还撰有《太上感应篇注》二卷、《渔洋山人精华录训纂》十卷等。这些著作也具有较高的学术价值，受到当时和后世学人的普遍重视。

二 《周易述》成书的主要背景和渊源

《周易述》是惠栋一生治《易》的结晶，是乾嘉时代最具代表性的易学著作，其主旨在于彰显、发挥汉易传统。《周易述》及惠氏其

① 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社 1997 年版。

② 《惠氏读说文记》二十五卷，有《借月山房汇钞》本、《指海》本、《泽古斋重钞》本、《式古居汇钞》本、《小学类编》本、《丛书集成初编》本。

他易学著作为保存、整理汉易做出了重大贡献,而更为重要的是,它们引导了乾嘉易学的发展方向。《周易述》这部杰作的出现,与乾嘉时期的学术背景和惠栋本人深厚的家学渊源密切相关。

(一) 主要学术背景

明末清初,处于社会动荡、朝代鼎革的历史巨变时期,出现了众多的思想家和学者,他们认真反思明朝灭亡的原因,比较深刻地认识到宋明理学空言心性、误国误民的弊病,并在不同程度上对陆王心学和程朱理学进行了否定和批判。这些反理学的思想主张,彼此呼应,互为影响,交相推动,汇合成一股汹涌澎湃的思想文化潮流,极大地动摇了宋明理学至高无上的权威和神圣不可侵犯的地位,反映出占据思想学术界统治地位数百年之久的宋明理学,已经无可挽回地走向衰颓,取而代之的则是中国学术史上崭新的学术思潮,亦即实学思潮的兴起。这时的所谓实学有两层含义:一是强调对儒家经典文义的理解要尊重古训和史实,提倡考据学风,以求恢复经典的本来面目;二是力主研究儒家经典的目的在于经世致用。在当时的众多学者之中,最具代表性的是顾炎武,而其学术思想的突出特点,主要就是针对明末以来的空疏学风,倡导具有批判精神和求实态度的经世致用之学,“经学即理学”为其重要口号。梁启超在《中国近三百年学术史》中指出:“自顾亭林高标‘经学即理学’之徽帜,以与空谈性命之陋儒抗,于是二百年来学者家家谈经,著作汗牛充栋。”可以说,清初众多学者反理学、重致用的思想倾向,实际上就为乾嘉汉学的出现奠定了学术基础。所以,杜国庠在《论“理学”的终结》一文中说:“黄(宗羲)、顾(炎武)、王(夫之)、颜(元)的学术,方面尽管不同,但有共通的两个特点:一是反理学,二是重‘致用’(因为重致用,故终至于反对玄幻的理学)。在学术史上,他们确是启发了乾嘉时代的朴学(或称‘汉学’)无数的

法门,因而准备了清算古代学术的基础。”^①在实学思潮的影响之下,就《易》学领域而言,当时出现了以黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等为代表的一大批学者,他们从文献考证和古籍辨伪出发,同宋易中的图书之学展开了大辩论,掀起了清算图书之学的高潮。其中,黄宗羲撰《易学象数论》,黄宗炎撰《图书辨惑》,毛奇龄撰《河图洛书原舛编》,胡渭撰《易图明辨》,廓清了邵(雍)、周(敦颐)先天太极种种穿凿附会的臆说,辨明了《河图》、《洛书》之非,从而在一定程度上揭示了汉易象数的本来面目,使易学逐渐转向了复兴汉易的道路。

(二) 家学渊源

惠栋出身于书香门第、官宦之家。曾祖惠有声,字律和,号朴庵,东渚人,明末岁贡生,隐居不仕,以九经授乡里,并致力于经学研究,尤其精通《左氏春秋》,年七十卒。祖父惠周惕,原名恕,字元龙,号研溪,宅有红豆树,因号红豆老人。康熙十七年(1678年),举博学鸿词科,丁父忧,不与试。至康熙三十年(1691年),方成进士,选庶吉士,因不习国书,外调直隶密云知县,有善政,卒于官。著有《易传》二卷、《诗说》三卷、《春秋问》五卷、《三礼问》六卷。父惠士奇,字天牧,一字仲孺。年十二即能诗,有“柳未成阴夕照多”之句,为名流所激赏。年二十一为诸生,发奋读书,晨夕不辍,遂博通六艺,凡九经、四史、《国语》、《国策》、《楚辞》之文,皆能背诵。康熙四十九年(1710年),举乡试第一。明年,成进士,选庶吉士,入翰林院任编修。康熙五十二年、五十四年,两充会试同考官。康熙五十九年(1720年),主湖广乡试,督学广东。雍正五年(1727年),奉旨修镇江城,以产尽停工罢官。乾隆六年(1741年)卒,年七十一。著

^① 杜国庠:《杜国庠文集》,人民出版社1962年版。

有《易说》六卷、《礼说》十四卷、《春秋说》十五卷；精天文乐律，有《交食举隅》二卷、《琴瑟理数考》四卷；所著诗作有《红豆斋小草》、《咏史乐府》、《南中集》、《采菀集》、《归耕集》各一卷，另有《人海集》四卷、《红豆斋笔记》二卷、《红豆斋时术录》一卷。晚年自号半农居士，学者称红豆先生。

先辈的丰赡著述和家庭良好的学术氛围，使惠栋“承其家学，于经史诸子、稗官野乘及七经瑟纬之学，无不肄业及之。经取注疏，史兼裴（駟）、张（守节）、小司马（司马贞）、颜籀（师古）、章怀（李贤）之注，诸子若庄（子）、列（子）、荀（子）、扬（雄）、《吕览》、《淮南》古注亦并及焉。而小学本《尔雅》，六书本《说文》，余及《急就章》、《经典释文》、汉魏碑帖，自《玉篇》、《广韵》而下勿论也”^①。可见，惠栋在其家学的基础上，对诸经注疏、诸史旧注、小学音韵、汉魏碑帖及彙纬之书等，无不广为涉猎，烂熟于胸，为学术研究打下了坚实的文献基础，而这也最终成就了《周易述》遍引群书以解《易》的特色。惠氏四世通汉学，传《周易》，惠栋在《松崖文钞》中自谓“栋四世咸通汉学，以汉犹近古，去圣未远故也”^②。其曾祖父惠有声，明末时已开始了恢复汉易的工作，“尝闵汉易之不存也，取李氏《集解》所载者参众说而为之传，天崇之际遭丧乱散佚”^③。其父惠士奇也非常重视汉人对经书尤其是对《易》的说解，曾论《易》曰：“《易》始于伏羲，盛于文王，大备于孔子，而其说犹存于汉。不明孔子之《易》，不足与言文王；不明文王之《易》，不足与言伏羲。舍文王、孔子之《易》而远问庖牺，吾不知之矣。汉儒言《易》，如孟喜以卦气，京房以通变，荀爽以升降，郑康成以爻辰，虞翻以纳甲，

① 王昶：《惠先生墓志铭》，《清代碑传全集》卷一三三，上海古籍出版社1987年版。

② 惠栋：《松崖文钞》卷一《上制军尹元长先生书》，上海书店《丛书集成续编》本，第129册。

③ 惠栋：《易汉学自序》，见《丛书集成初编》本《易汉学》卷首。

其说不同,而指归则一,皆不可废。今所传之《易》,出自费直,费氏本古文,王弼尽改为俗书,又创为虚象之说,遂举汉学而空之,而古学亡矣。《易》者,象也,圣人观象而系辞,君子观象而玩辞,六十四卦皆实象,安得虚哉!”^①这充分说明,惠士奇对汉代的卦气、纳甲、爻辰等《易》说极为关注,对王弼的改古文、创虚象、弃汉易则大为不满,表现出明显的尊崇汉易的倾向。

可以看出,《周易述》的撰著,是以其家学渊源为基础,以乾嘉时代汉学的复兴为背景的。而与此同时,《周易述》的成书,也为汉学的兴盛创造了条件。钱大昕曾经指出:“(惠栋)年五十后,专心经术,尤邃于《易》,谓:‘宣尼作十翼,其微言大义,七十子之徒相传,至汉犹有存者。自王弼兴而汉学亡,幸传其略于李氏《集解》中。’精研三十年,引伸触类,始得贯通其旨,乃撰次《周易述》一编,专宗虞仲翔,参以荀、郑诸家之义,约其旨为注,演其说为疏,汉学之绝者千有五百余年,至是而粲然复章矣。”^②这就明确指出了惠栋撰作《周易述》的动机及其对复兴汉学作出的贡献。

三 惠栋的《易》学思想和《周易述》的治《易》特色

(一)《易》学思想

在惠栋的众多《易》学研究成果中,包含着丰富而深刻的《易》学思想。这既体现在《周易述》中,也体现在惠栋其他的相关著

① 江藩:《国朝汉学师承记》,中华书局1983年版。

② 钱大昕:《潜研堂文集》卷三十九《惠先生栋传》,见《嘉定钱大昕全集》,江苏古籍出版社1997年版。

作中。

1. 重汉易,弃宋易

惠栋学术的一个最重要特点,就是崇尚汉学。梁启超有言:“清代学术,论者多称为‘汉学’。其实前此顾、黄、王、颜诸家所治,并非‘汉学’;后此戴、段、二王诸家所治,亦并非‘汉学’。其‘纯粹的汉学’,则惠氏一派,洵足当之矣。”^①在惠栋的《易》学思想中,重汉易、弃宋易的倾向非常突出。惠氏《易汉学自序》曰:“六经定于孔子,毁于秦,传于汉。汉学之亡久矣,独《诗》、《礼》、《公羊》犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱,《尚书》为伪孔氏所乱,《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定,大校同于贾、服。伪孔氏则杂采马、王之说,汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》,根本黄老,而汉经师之义荡然无复有存者矣。”^②在惠氏看来,诸经之中,《诗》有毛传、郑笺,《礼》有郑玄注,《公羊》有何休注,《春秋》虽为杜氏所乱,但尚采汉儒贾逵、服虔之说,惟《书》、《易》一为伪孔氏所乱,一为王弼所乱,使汉学尽失。尤为重要的是,《书》之伪孔传、《易》之王弼注乃宋明理学立说的基础,要使经学研究转向训诂证实,则必须从此二书入手。因而惠栋著有《古文尚书考》,以辨孔传之伪。不过,惠栋的主要精力还是放在了易学研究上,一生萃力于汉易的发掘、整理和研究。惠栋在许多言论中都流露出对宋儒治学的不满,如:“宋儒不识字”^③。“训诂,汉儒其词约,其义古;宋人则辞费矣,文亦近鄙”^④。这就批评了宋儒不重小学训诂的弊端。

① 梁启超:《清代学术概论》,上海古籍出版社1998年版。

② 惠栋:《松崖文钞》卷一,上海书店《丛书集成续编》本,第129册。

③ 惠栋:《松崖笔记》卷一《主一无适》,上海书店《丛书集成续编》本,第92册。

④ 惠栋:《九曜斋笔记》卷二《训诂》,上海书店《丛书集成续编》本,第92册。

“宋儒经学不惟不及汉，且不及唐，以其臆说居多。”“汉有经师，宋无经师，汉儒浅而有本，宋儒深而无本，有师与无师之异，浅者勿轻疑，深者勿轻信。”^①这是在否定宋儒经学的空言臆说，游谈无根。我们知道，南宋朱震曾著《汉上易传》，全书解说经传，颇采汉、魏以降诸家易说，以象数之学为主，但书中又未免带有宋儒的通病，所以惠栋批评道：“《汉上易传》，颇嫌辞费，亦不能尽通汉学，经师亡之故也。”^②

惠栋重汉易、弃宋易的学术思想，还表现在对宋代图书之学的批判特别是对其《河图》、《洛书》之说及先天、后天之说的批判上。惠栋此举，渊源于清初黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭对《河图》、《洛书》的考辨。黄氏兄弟、毛奇龄、胡渭均为清初汉学先驱，他们从文献考证的角度出发，得出《河图》、《洛书》为宋人所造的结论。在《河图》、《洛书》的考辨活动中，成就最大的当属胡渭。其《易图明辨·题辞》云：“古者有书必有图，图以佐书之所不能尽也。凡天文地理、鸟兽草木、宫室车旗、服饰器用、世系位著之类，非图则无以示隐赅之形，明古今之制。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》皆不可以无图，唯《易》则无所用图。六十四卦、二体、六爻之画，即其图矣。白黑之点，九、十之数，方圆之体，复姤之变，何为哉？其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章尽之矣。图可也，安得有先天、后天之别？《河图》之象，自古无传，从何拟议？《洛书》之文，见于《洪范》，奚关卦爻？五行、九宫，初不为《易》而设，《参同契》、先天、太极，特借《易》以明丹道，而后人或指为《河图》，或指为《洛书》，妄矣！妄之中又有妄焉，则刘牧所宗之《龙图》，蔡元定所宗之关子明《易》是也。此皆伪书，九、十之是非，又何足校乎！故凡为

① 惠栋：《九曜斋笔记》卷二《趋庭录》。

② 惠栋：《九曜斋笔记》卷二《朱震》。

《易》图以附益经之所无者，皆可废也。”^①在这里，胡渭认为《河图》、《洛书》均为后人伪作，与《易》无关，而先天、后天《易》学出于道教，亦非《易》之本义。惠栋继承了这一说法。关于《河图》、《洛书》，其《周易述》于《系辞上传》“河出图，洛出书，圣人则之”疏云：“《河图》、《洛书》，为帝王受命之符。圣人则象天地以顺人情，故体信以达顺，而致太平，为既济定也。”这就指出《河图》、《洛书》并非宋儒解《易》之所谓十河九洛。由此出发，惠栋注《系辞》“大衍之数”章，取虞翻和郑玄注，不以其为《河图》、《洛书》之本。惠栋《易汉学》有《辨河图洛书》一文，指出古传戴九履一之图，即《乾凿度》所谓九宫之法，宋以前未有以此为《易》之《河图》者。至宋代刘牧方以其为《河图》，又以五行生成图为《洛书》。阮逸又伪作《洞极经》，以五方者为图，以九宫者为书。郑玄、虞翻注《系辞》“大衍之数”，其说虽与《河图》之数合，“然康成、仲翔未尝指此为《河图》，则造此图以为伏羲时所出者，妄也。桓谭《新论》曰：《河图》、《洛书》，但有兆朕，而不可知。乃知汉以来并未有图书之象……虽先儒皆信其说，吾不敢附和也”^②。此论立足于文献考辨，论证了《河图》、《洛书》晚出而与《系辞》无关，颇中肯綮。

2. 《易》为赞化育之书，通天人之学

《周易·系辞上传》有云：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，动者尚其变，制器者尚其象，卜筮者尚其占。”“卜筮者尚其占”，这实际上就说明了《易》为卜筮之书。惠栋在《周易述》中对此句的疏解并未提出太多异议，但通观全书及惠氏的其他著作，他对后世将《易》视为卜筮之书的做法是持否定态度的。在他看来，《易》为赞化育之书。他指出：“明堂之法本于《易》，明堂之法亡，而后之人

① 胡渭：《易图明辨》，《四库全书》本卷首。

② 惠栋：《易汉学》卷八。

遂不知以《易》赞化育矣。”^①惠栋对《说卦传》“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”的疏文，细致地分析了圣人作《易》的过程和方法，其中有言：“圣人作《易》，探赜索隐，钩深致远者。赜，初也。初隐未见，故探赜索隐。初深，故曰钩深。致远谓乾。无有远近幽深，遂知来物者，远谓天，近谓地，幽谓阴，深谓阳。乾为物，神以知来，故知来物。褚先生据《传》曰：天下和平，王道得而蓍茎主长丈，其丛生满百茎。是幽赞为赞化育之本。庖牺幽赞于神明而生蓍，创为揲蓍之法，四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成，引信三才，触长爻策，至万一千五百二十。所谓以通神明之德，以类万物之情也。大衍之数五十，其用四十有九，其一太极。以一持万，其初幽赞于神明，其极至于赞化育，参天地，皆是物也。”在对《说卦传》的疏解中，惠栋还明确指出了圣人作《易》的最终目的是赞化育，《易》应为赞化育之书：“《说卦》先说蓍数，卦爻，重卦之义，二篇之次，及消息六子，以明《易》之为逆数，然后叙明堂之法，而终之以既济。圣人作《易》，以赞化育，其义已尽。”而在《易微言》中，惠栋又一次指出：“圣人作《易》，其始也，幽赞于神明；其终也，明赞于天地。幽赞一也，赞天地之化育，与天地参，一贯三也。”^②惠氏在《易例》中亦云：“《易》者，赞化育之书也。其次为寡过。夫子以《易》赞化育。”^③惠栋在将《易》视为赞化育之书的同时，对后人论《易》为卜筮之书提出异议，云：“伏羲用蓍而作八卦，而筮法由此而始，后人专谓筮法者非也。作八卦者所以赞化育，圣人幽赞于神明而生蓍，赞化育之本也。……伏羲用蓍而作八卦以赞化育，其道如此，始于幽赞，终于向明，孔子所谓吾道一以贯

① 惠栋：《周易述》卷二十《说卦传》。

② 惠栋：《周易述》卷二十三《易微言》“幽赞”条。

③ 惠栋：《易例》上“易”条。

之。”^①

惠栋在《周易述》中虽然引用了大量的纬书，但他的目的并不是讲阴阳灾异，而是将《易》视为天人感应之说、沟通天人之学。他认为《易》道发生、发展的原则与世间万物发生、发展的道理相互契合，所以也应该致力于天理与人事的相互应和。如《象上传》“云雷，屯，君子以经纶”，他疏解道：“经纶大经，谓文王演《易》也。《白虎通》曰：文王所以演《易》，何也？文王时，受王不率仁义之道，失为人法矣。己之调和阴阳尚微，故演《易》，使我得卒至于太平日月之光明如《易》矣。”这说明文王演《易》，即可通天理，决人事，致太平。下文又云：“孔子当春秋之世，有天德而无天位，故删《诗》述《书》，定《礼》理《乐》，制作《春秋》，赞明《易》道。戴宏《春秋解疑论》所云：圣人不空生，受命而制作，所以生斯民，觉后生也。其孙子思知孔子之道在万世，故作《中庸》以述祖德，云仲尼祖述尧舜，宪章文武，极而至于天地之覆载，四时之错行，日月之代明，言其制作可以配天地，继乃举至圣至诚以明之。”这是在说明，孔子赞明《易》道，以助成天地化育，四时错行，日月代明。而下文所引李轨《法言注》更能说明以天象配人事的重要性：“言此皆天之事矣，人不得无事也。天事雷、风、云、雨，人事《诗》、《书》、《礼》、《乐》也。故以经纶象云雷也。”

凡此种种，都说明，惠栋虽然志在恢复汉易，但对其中阴阳灾异等神秘主义的东西并未一概拿来，简单搬用，而是坚持了以孔子“不占而已矣”^②和荀子“善为《易》者不占”^③为代表的儒家人文主义的易学传统。尽管这是时代发展使然，但也同样是值得充分肯

① 惠栋：《易例》上“伏羲作易大义”条。

② 《论语·子路》。

③ 《荀子·大略》。

定的。

3. “元亨利贞”为《易》之大义

惠栋在《易例》“元亨利贞大义”条有云：“易道晦蚀且二千年矣。元亨利贞乃二篇之纲领，魏晋已后注《易》者皆不得其解。案《革·彖辞》曰：己日乃孚，元亨利贞，悔亡。虞翻注云：悔亡谓四也，四失正，动得位，故悔亡。离为日，孚谓坎，四动体离，五在坎中，故己日乃孚。已成既济，乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，故元亨利贞悔亡，与乾彖同义。又乾《文言》曰：时乘六龙以御天也，云行雨施，天下平也。荀爽注云：乾升于坤为云行，坤降于乾为雨施，乾坤二卦成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平也。是汉已前解四德者皆以既济为言。庄三年《穀梁传》曰：独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。《乾凿度》曰：天地不变，不能通气。郑玄注云：否卦是也。又曰：阴阳失位，皆为不正。注云：初六阴不正，九二阳不正。故虞翻注《下系》云：乾六爻，二、四、上非正；坤六爻，初、三、五非正。盖乾必交坤而后亨，爻必得位而后正，若四德专谓纯乾，独阳不生，不可言亨，二、四、上爻不可言贞，既非化育之常，又失用九之义。原其所以，因汉末术士魏伯阳《参同契》用坎离为金丹之诀，后之学者微创异说，讳言坎离，于是造皮肤之语以释圣经，微言既绝，大义尤乖，殊不知圣人赞化育以天地万物为坎离，何嫌何疑而讳言之乎！今幸东汉之《易》犹存，荀、虞之说具在，用申师法，以明大义，以溯微言，二千年绝学庶几未坠，其在兹乎！其在兹乎！”在惠栋看来，“元亨利贞”为《易》之大义、《易》之纲领，但魏晋以后学者不解其意，加之汉末魏伯阳《周易参同契》的出现，乃使易道晦蚀，后人已无法理解“元亨利贞”之义。

惠栋在《周易述》中更是运用汉儒的说法，对“元亨利贞”加以解释。如于《乾》卦“元亨利贞”注云：“元，始；亨，通；利，和；贞，正也（依小学之法释经）。乾初为道本，故曰元。息至二，升坤五，乾

坤交，故亨（取荀爽乾升坤降之说）。乾六爻，二、四、上匪正。坤六爻，初、三、五匪正（取虞翻《系辞下》注文）。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。《传》曰（此指《既济·彖传》）：利贞，刚柔正而位当也。”惠氏运用小学、汉易及本经来解释经文“元亨利贞”，以达到推求经文本真，强调“元亨利贞”为《易》之大义的目的。为了进一步贯彻这一思想主旨，惠栋在其疏文中对“元亨利贞”解释得更加细致入微：“元，始；亨，通；利，和；贞，正。子夏义也。元，始，《释诂》文。亨者，乾坤交也，乾天坤地，天地交为泰。《序卦》曰：泰者，通也，故知亨为通也。《说文》曰：利，从刀，和然后利，从和省。《文言》曰：利者，义之和也。又曰：利物足以和义，故知利为和也。贞，正也者，《师·彖传》文。乾初谓初九也。初，始也，元亦始也。何休注《公羊》曰：元者气也，天地之始，故《传》曰：大哉乾元，万物资始。《说文》曰：元从一。故《春秋》一年称元年。《说文》又曰：唯初大始，道立于一，造分天地，化生万物。董子《对策》曰：谓一为元者，视大始而欲正本，是乾初为道本，故曰元也。初九注云：大衍之数虚一不用，谓此爻，故谓之道本。乾、坤，消息之卦，乾息坤消，息至二当升坤五为天子，乾坤交通，故亨。《经》凡言亨者，皆谓乾坤交也。乾六爻，二、四、上匪正；坤六爻，初、三、五匪正，虞翻义也。二、四、上以阳居阴，初、三、五以阴居阳，故皆不正。乾变坤化，六爻皆正，故各正性命，乾为性，巽为命也。乾坤合德，六爻和会，故保合太和。正即贞，和即利，故乃利贞。《传》曰：利贞，则柔正而位当也者，《既济·彖传》文。六爻皆正，故刚柔正而位当。《经》凡言利贞者，皆爻当位，或变之正，或刚柔相易。《经》惟既济一卦六爻正而得位，故云刚柔正而位当。乾用九，坤用六，成既济定，《中庸》所谓致中和，天地位焉，万物育焉，是也。此圣人作《易》之事也。”

在《易微言》中，惠栋开篇就谈到了“元”，而其收集的材料多达

26 则,内容涉及经、史、子、集。围绕这个“元”字,惠栋重在探讨“元”的本义及“元”与“亨利贞”的关系。其中引《周易述》曰:“元,始也。乾初为道本,故曰元。六爻发挥,旁通于坤,故亨。利贞者,六爻皆正,成既济定也。”可见,由“元亨利贞”以通观六十四卦,成为惠栋解《易》的关键之所在。

4.《易》尚中和

《周易述》一书,惠氏是自为注自疏之,而在对《周易》经传逐句注释的过程中,又引用了多位汉儒的说法,有郑玄的互体说、五行生成说,京房的纳甲说、五行说,荀爽的乾升坤降说、中和说,虞翻的卦变说、月体纳甲说等,其中又以荀爽升降说和虞翻卦变说为主。在总结各种易说的基础上,惠氏提出了《易》尚中和的理论,这在《周易述》里可谓俯拾即是。如卷十九《文言传》“君子行此四德者,故曰乾元亨利贞”疏云:“一阴一阳之谓道。元、亨、利、贞,皆道也。《中庸》曰:苟不至德,至道不凝焉。故云人行之则为德。中庸即中和也,《易》尚中和,君子之德,合于中和,故能行此四者,以赞化育,与天地合德也。”此处是引《中庸》以为说,强调《易》尚中和,释“中庸”即“中和”,并把“中和”之道与君子之德结合起来。同卷“利贞者,情性也”疏云:“性,中也。情者,性之发也。发而中节,是推情合性,谓之和也。《易》尚中和,故曰利贞者情性。圣人体中和。天地位,万物育,既济之效也。”卷九《彖传》“大亨以正,天之道也”疏云:“天以中和育万物,《易》以中和赞化育,天之道犹天之则,故引《文言》以明之。”可以看出,惠栋《易》尚中和之说有着丰富的思想内涵,不但由之推出圣人体中和,而且更进一步推衍出天之道——天以中和育万物。

在《易例》中,惠氏对《易》尚中和之说亦有专论:“《易》二五为中和,坎上离下为既济。天地位,万物育,中和之效也。《三统历》曰:‘阴阳虽交,不得中不生。’故《易》尚中和。二五

为中，相应为和。”^①由《易》尚中和推广开来，惠栋又在《易例》中提出了《诗》尚中和、礼乐尚中和、君道尚中和、建国尚中和、《春秋》尚中和等理论主张。

在《易汉学》卷七《荀慈明易》中，惠栋对《易》尚中和做了更为精辟、深刻的论证：“《易》道深矣，一言以蔽之，曰时中。孔子作《彖传》，言时者二十四卦，言中者三十五卦。《象传》言时者六卦，言中者三十八卦。……盖时者，举一卦所取之义而言之也。中者，举一爻所适之位而言之也。时无定而位有定，故《象》多言中，少言时，然六位又谓之六虚，唯爻适变，则爻之中亦无定也。位之中者惟二与五，汉儒谓之中和。……愚谓孔子晚而好《易》，读之韦编三绝而为之传，盖深有味于六十四卦三百八十四爻时中之义，故于《彖传》、《象传》，言之重，词之复。子思作《中庸》，述孔子之意而曰：君子而时中。《孟子》亦曰：孔子圣之时。夫执中之训，肇于中天；时中之义，明于孔子。乃尧舜以来相传之心法也。其在《丰·彖》曰：天地盈虚，与时消息。在《剥》曰：君子尚消息盈虚，天行也。《文言》曰：知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎？皆时中之义也。知时中之义，其于《易》也，思过半矣！”^②惠栋虽把《易》之道归结为“时中”二字，但从他的论证过程可以发现，他更重视“中”，而观其“知时中之义，其于《易》也，思过半矣”的结论，又可以感觉到《易》尚中和在惠氏整个易学体系中的重要地位。

（二）《周易述》的治《易》特色

1. 尊汉法，以象数解《易》

综观整个易学发展史，两汉属于象数易学创立和兴盛的时代，

① 惠栋：《易例》上“中和”条。

② 《易汉学》卷七。

象数易学在其间得到了广泛而空前的发展。象数学以八卦为基础,从《周易》本身所包含的易象、易数来解说《周易》,旨在探索卦爻象与卦爻辞乃至《易传》之间的种种内在联系。义理学的主旨则在于通过对《周易》卦爻辞的训释来阐发《周易》中所蕴涵的各种哲理和微言大义。惠栋推崇汉人易说,重视象数之学,其《九曜斋笔记》中有云:“《易》之理存乎数,舍数则无以为理。”^①所以,惠氏所推崇的汉学,是孟喜、京房以来以卦气说为中心的象数之学。其《易汉学》卷一《孟长卿易·卦气图说》云:“汉儒皆用卦气为占验,宋元以来,汉学日就灭亡,几不知卦气为何物矣。”因此,孟喜卦气说就成为其解经的重要依据。其《周易述》对六十四卦卦象的解释,皆主孟喜卦气说和京房八宫卦说。如论乾卦曰:“八纯卦,象天,消息四月。”论坤卦曰:“八纯卦,象地,消息十月。”论屯卦曰:“坎宫十世卦,消息内卦十一月,外卦十二月。”论蒙卦曰:“离宫四世卦,消息正月。”论比卦曰:“坤宫归魂卦,消息四月。”论益卦曰:“巽宫三世卦,消息正月。”

惠栋从象数着眼,其解释经文之说与魏晋以来先儒有很大不同。如关于坤卦卦辞“西南得朋,东北丧朋,安贞吉”,王肃解释道:“西南阴类,故得朋;东北阳类,故丧朋。”^②王弼注:“西南致养之地,与坤同道者也,故曰得朋。东北反西南者也,故曰丧朋。阴之为物,必离其党,之于反类,而后获安贞吉。”^③崔颢注:“妻道也。西方坤兑,南方巽离,二方皆阴,与坤同类,故曰西南得朋。东方艮震,北方乾坎,二方皆阳,与坤非类,故曰东北丧朋。”^④可见,先儒对

① 《九曜斋笔记》卷二“趋庭录”条。

② 孙堂辑:《汉魏二十一家易注》,《无求备斋易经集成》影印清嘉庆四年平湖孙氏映雪草堂刊本。

③ 孔颖达:《周易正义》,中华书局影印《十三经注疏》本。

④ 李鼎祚:《周易集解》,见李道平《周易集解纂疏》,中华书局1994年版。

此句的解说大略类同，都主张同性为朋，但这种解释未免过于抽象，使人难以理解。而惠栋注解此句却别有特色，先是用郑玄的爻辰说立论：“爻辰：初在未，未，西南阴位，故得朋。四在丑，丑，东北阳位，故丧朋。”然后更加详细地介绍了郑玄爻辰说的内容及其与历法的关系：“爻辰者，谓乾坤十二爻所值之辰。乾贞于十一月子，间时而治六辰，坤贞于六月未，亦间时而治六辰。乾左行，坤右行。十一月子，乾初九也；十二月丑，坤六四也；正月寅，乾九二也；二月卯，坤六五也；三月辰，乾九三也；四月巳，坤上六也；五月午，乾九四也；六月未，坤初六也；七月申，乾九五也；八月酉，坤六二也；九月戌，乾上九也；十月亥，坤六三也。二卦十二爻而期一岁，郑氏说《易》专爻辰十二律，取法于此焉。坤初六在未，未值西南，又坤之位，故得朋。六四在丑，丑值东北阳位，故丧朋。”^①除了引用郑玄爻辰说，惠氏解释此句也采用了虞翻纳甲说：“虞氏说此经以纳甲，云此《易》道阴阳消息大要也。谓阳月三日变而成震出庚，至月八日成兑见丁，庚西丁南，故西南得朋。谓二阳为朋，故兑君子以朋友讲习，《彖》曰乃与类行。二十九日消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋，谓之以坤灭乾，坤为丧也。”惠氏还对虞氏纳甲之法做了更加具体的说明，并将其与月相的变化结合起来：“虞以《易》道在天，八卦三爻已括大要，故以得朋、丧朋为阴阳消息之义。谓月三日之暮，震象出于庚方，至月八日二阳成兑，见于丁方，生明于庚，上弦于丁，庚西丁南，故西北得朋，谓兑二阳同类为朋，又两口对，有朋友讲习之象，《传》曰乃与类行是也。十五日乾体盈甲，十六日旦消乾成巽在辛，二十三日成艮在丙，二十九日消乙入坤，灭

^① 案：惠氏的此段论述，可参见《易汉学》卷六《郑玄十二月爻辰图》，其义自明。

藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋。坤消乾，丧于乙，故坤为丧也。”^①惠氏解释“得朋”、“丧朋”，综合运用了爻辰中的八卦加地支的方位与纳甲中的八卦加天干的方位，使问题更加直观、明了，显然，这是先儒“同性为朋”的解释所不能概括的。又如蛊卦辞：“先甲三日，后甲三日。”惠疏：“乾纳甲，泰内卦本乾，乾三爻，故三日。先甲三日，辛也，巽纳辛，故云巽也，坤上之初成巽，在乾之先，故先甲也。后甲三日，丁也，兑纳丁，故云兑也。四体兑，在乾之后，故后甲也。虞以卦体巽而互震，震雷巽风，雷风无形，故卦特变。初变体乾，乾纳甲，变至三体离，离为日，成山火。贲内卦为先，乾三爻在前，故先甲三日，贲时也。变三至四，有离象。至五，体乾，成天雷。无妄外卦为后，故后甲三日，无妄时也。”对于“先甲三日，后甲三日”的解释，惠栋同时运用纳甲、互体、卦变等汉人象数解《易》之法，较前人释经更为新颖，也更为准确。

众所周知，《易传》中有许多哲理性较强的语句，而惠栋以象数易解之，仍不时体现出自己的独到之处。如《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”，惠注：“天地既分，乾升坤降，故乾坤定矣。卑，坤。高，乾也。乾二升五，坤五降二，列贵贱者存乎位，故贵贱位矣。”惠疏：“《乾凿度》曰：乾坤相并俱生，天地既分，乾升坤降，故乾坤定矣。卑坤高乾者，下《传》云：崇效天，卑法地，故知卑谓坤，高谓乾。坤自上降，乾自下升，故先言卑而后言高也。虞注云：乾高贵五，故乾二升五。坤卑贱二，故坤五降二。下《传》云：列贵贱者存乎位，故贵贱位矣。必知乾二升五，坤五降二者，案《乾凿度》曰：阳爻者制于天也，阴爻者系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下。上者专制，下者顺从。故

^① 案：惠氏的此段论述，可参见《易汉学》卷三《虞翻八卦纳甲图》，其义自明。

荀、虞说《易》乾二例升五，坤五例降二也。若然，乾升坤降，为天地之合，而云别者，卑高陈，贵贱位，仍是天地之别也。”这是运用《易纬·乾凿度》文来解释“乾坤定矣”，并引用《易传》本文及虞翻爻位说、荀爽乾升坤降说来疏解传文。其注“易有太极，是生两仪”曰：“太极，太一也。分为天地，故生两仪。仪，匹也。阴阳气交，人生其中，三才具焉。”其疏引马融太极为北辰说：“马氏云：易有太极，谓北辰也。”引《易纬》太一行九宫说：“《乾凿度》曰：太一取七八九六之数，以行九宫。”引京房天之主气说：“京氏注大衍之数云：其一不用者，天之主气，将欲以虚来实，故用四十九。”引《礼运》礼必本于太一说：“《礼运》曰：夫礼必本于太一，分而为天地。”引《吕氏春秋》太一出两仪说：“《吕氏春秋》曰：太一出两仪。”而其注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”则曰：“《易说》：易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始。清轻者上为天，故形而上者谓之道；浊重者下为地，故形而下者谓之器也。”这里引用了《易说》（《乾凿度》文）来解释道与器。此句惠疏云：“乾息至二则升坤五，故清轻者上为天。乾为道，故形而上者谓之道。坤消至五则降乾二，故浊重者下为地。坤为器，故形而下者谓之器也。”这是以荀爽的乾升坤降说来解释乾（即天）为道、坤（即地）为器。此外，在疏解《说卦》“和顺道德而理于义，穷理尽性以至于命”时，惠氏同样以乾坤爻象的变化为说。

《周易述》注疏经文大量引用汉儒《易》义，并注明为某人之说，做到了原原本本，信而有征。台湾学者耿志宏对《周易述》所引先儒之说有具体统计：子夏义一次，京房义三次，刘歆义一次，许慎义一次，马融义六次，宋衷义一次，荀爽义二十八次，郑玄义十三次，王肃义四次，董遇义一次，虞翻义二百六十六次，等等。兼采两家或两家以上之说的有：子夏、虞氏义一次，京、虞义一次，马、郑义一

次,马、王、虞义一次,郑、荀、许慎、如淳义一次,荀、虞义十三次,荀、郑义一次,虞、郑义七次,等等^①。可见,惠栋的取义标准是以汉代诸儒之说为宗,尤以阐发虞氏易为主。在《周易述》中,惠栋赞扬虞氏易云:“唯是易含万象,所托多涂,虞氏说经,独见其大,故兼采之以广其义。”^②《四库全书总目》也如此评价此书曰:“能一一原本汉儒,推阐考证,虽掇拾散佚未能备睹专门授受之全,要其引据古义,视空谈说经者,则相去远矣。”^③在严守学术规范方面,惠氏为后世学人树立了榜样。

由以上材料能够看出,惠栋大量引汉儒之说,尊汉法而以象数解经,构成了《周易述》完整的汉学体系,并促成了汉易的复兴,的确走出了一条与宋学不同的治《易》之路。

2. 重小学,以文字、音韵、训诂知识解《易》

清代乾嘉时期,随着汉学的兴起,小学受到学者们的普遍重视。这种重视,在惠栋的治学路数和学术论著中也有所凸显。如惠栋论治经,必“识字审音,乃知其义”^④。戴震说:“自昔儒者,其结发从事,必先小学。”^⑤钱大昕则指出:“六经皆载于文字者也,非声音则经之文不正,非训诂则经之义不明。”^⑥在《周易述》中,惠栋实践了“识字审音,乃知其义”的治经方法,充分运用文字、音韵、训诂知识以解《易》。首先,大量引用历代字书来训释经传字句。所

① 耿志宏:《惠栋之经学研究》,台湾政治大学中国文学研究所硕士论文,1984年。

② 参见《周易述》卷一《坤·卦辞》“西南得朋,东北丧朋,安贞吉”疏。

③ 《四库全书总目》,中华书局1965年影印本。

④ 惠栋:《九经古义述首》。

⑤ 戴震:《戴震集·文集》卷三《六书论序》,上海古籍出版社1980年版。

⑥ 钱大昕:《潜研堂文集》卷二十四《小学考序》,见《嘉定钱大昕全集》,江苏古籍出版社1997年版。

引字书可分为三类：(1)文字类字书。如：《履》九二：“履道坦坦，幽人贞吉。”惠疏：“《仓颉篇》曰：坦，著也。阳在二，大道著明，故履之坦坦。”《革》上六《象传》：“君子豹变，其文蔚也。”惠疏：“《仓颉篇》曰：蔚，草木盛貌。”以上引《仓颉篇》。《系辞》：“斫木为耜，揉木为耒。”惠疏：“《三仓》曰：耒，头铁也。”《系辞》：“其言曲而中，其事肆而隐。”惠疏：“《三仓》曰：中，得也。”以上引《三仓》。《大有》九四：“匪其虺，无咎。”惠疏：“《说文》曰：虺，跛曲胫也。从大，象偏曲之形。”《剥》六二：“剥床以辨，蔑贞凶。”惠疏：“辨本作采，《说文》曰：象兽指爪分别也，读若辨，古文作半。”以上引《说文解字》。尤其值得注意的是，《周易述》在训释字形、字义时大量引用《说文解字》，而惠氏的另一部著作《惠氏读说文记》又多处引用《易经》，充分显示了他的以小学释经，又以经证小学的治学特色。(2)训诂类字书。如《泰》九二：“用冯河，不遐遗。”惠疏：“《释训》曰：冯河，徒涉，故云涉河。遐，远，《释诂》文。”《损》六五：“或益之，十朋之龟。”惠疏：“马、郑释十朋之龟，据《尔雅·释鱼》曰：一曰神龟，二曰灵龟，三曰摄龟，四曰宝龟，五曰文龟，六曰筮龟，七曰山龟，八曰泽龟，九曰水龟，十曰火龟，故云十谓神、灵、摄、宝、文、筮、山、泽、水、火之龟。《尔雅》之文盖以释《易》，故引之。”以上引《尔雅》。通观全书，惠氏多处引用《尔雅》，同时还引用了《尔雅》郭璞、犍为舍人、孙炎等人的注。《系辞》：“后世圣人，易之以棺槨，盖取诸大过。”惠疏：“《释名》曰：衣尸棺曰敛，敛藏不复见。故云二木夹君父，棺敛之象。”《说卦》：“坤为腹。”惠疏：“腹谓四也。坤为富，《释名》曰：腹，富也，其中多品，似富者也。”以上引《释名》。所引用训诂类字书除《尔雅》、《释名》外，还有《小尔雅》、《广雅》等。(3)方言类字书。如《观》六二：“窥观，利女贞。”惠疏：“《方言》曰：窥，视也，凡相窃视，南楚谓之窥。”《井》卦辞：“汔至，亦未繙井。”惠疏：“郑云：繙，绁也。《方言》曰：关西谓绁为繙。郭璞注云：汲水索也。”以上

引《方言》。可见，惠氏以文字、音韵、训诂知识解《易》，做得还是得心应手、恰到好处的。

惠栋并无研究音韵的专门著作，但他对古音却是非常重视的，主张治学从古音入手。他说：“读先王典法，必正言其音然后义全。左史倚相能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九邱》，是正言其音者，故当时谓之良史。音之重于天下也久矣。”^①《周易述》中以音求义的例证颇多，也颇为典型，如：《小畜》上九：“月近望，君子征凶。”惠疏：“近读为既，谓既望，孟喜以为十六日也。《诗·嵩高》曰：往近王舅。郑氏读如彼记之子之记。《毛传》云：已也。近音近既，既有已义，故读从之。”《豫》九四：“勿疑，朋盍戢。”惠疏：“郑云故书昵作櫜，杜子春云櫜读为不义不昵之昵，或为𦏧，𦏧，黏也。郑氏谓櫜，脂膏败𦏧之𦏧，𦏧亦黏也。《说文》引《春秋传》曰：不义不𦏧，𦏧犹昵也，故先郑读𦏧为昵。若然，櫜读为戢，𦏧读为埴，《易》作戢，《书》作埴，《考工》作櫜，训为𦏧，字异而音义皆同。”《明夷》六五：“其子之明夷。”惠疏：“蜀才从古文，作其子，今从之。其古音亥，故读为亥，亦作箕。刘向曰：今《易》箕子作莪兹，荀爽据以为说。盖读箕子为莪兹，古文作箕子。其与亥，子与兹，字异而音义同。”

戴震在《题惠定宇先生授经图》中，曾经对惠栋的经学思想做过一定总结：“松崖先生之为经也，欲学者事于汉经师之故训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。”正是在惠栋的倡导下，由古书的文字、音韵、训诂以寻求义理的思想主张，才得以成为乾嘉学术的主流声音，成为汉学家共同尊奉的治学宗旨。

3. 贯通群书，纳入多学科以解《易》

清代任兆麟在《余萧客墓志铭》中云：“吴中以经术教授世其家者，咸称惠氏。惠氏之学大都考据古注疏之说而疏通证明之，与六

^① 惠栋：《松崖文钞》卷一《韵补序》，《丛书集成续编》本。

籍之载相切。传至定宇先生，则尤多著纂，卓卓成一家言，为海内谈经者所宗。”的确，以惠栋为代表的乾嘉时期所谓吴派学者在治学中重考据，强调通过引用典籍来证经证史。群经所载，大义可通，因而先儒解经，多以群经相互参证。而运用这种以经解经的治学方法，所得到的结论也应该是最直接、最可信的。《周易述》一书在援引古籍时，内容涉及经、史、子、集各部，从而使贯通群书以解《易》，成为此书的一大特色。在《周易述》中，惠栋所引经学及相关著作有《尚书》及郑玄、马融注，《尚书大传》及郑玄注；《诗经》及《毛传》，《韩诗内传》；《周礼》及郑玄、郑兴注；《仪礼》及郑玄注、贾公彦疏；《礼记》及郑玄注，皇侃《礼记义疏》，《大戴礼记》；《左传》及杜预、贾逵注；《公羊传》及何休注，《春秋繁露》；《穀梁传》及范宁注；《孝经》；《论语》及马融、包咸、孔安国注；《孟子》及赵岐注。所引经部谶纬类之书有《易纬·乾凿度》及郑玄注，《易纬·是类谋》，《春秋纬》，《孝经纬》，《乐纬》等。在解经过程中，惠氏除引用上述著作外，还大量引述《周易》卦爻辞及传文，来疏解经传文字。所引史书有《史记》，《汉书》及孟康注，《后汉书》，《续汉书》，《魏书》，《逸周书》及孔晁注，《东观汉记》，《国语》及韦昭注，《战国策》等。所引子书有《孔子家语》，《荀子》，《新书》，《盐铁论》，《说苑》，《法言》及李轨注，《申鉴》，《管子》，《韩非子》，《三统历》，《太玄》及范望注，《易林》，《京氏易传》，《火珠林》，《鬼谷子》，《尸子》，《吕氏春秋》及高诱注，《淮南子》及高诱注，《白虎通》，《独断》，《论衡》，《列子》及张湛注，《庄子》，《周易参同契》，《抱朴子》等。所引集部书有《离骚》，《文选》及李善注等。惠栋以群书解《周易》，征引范围之广，与现代科学所强调的实证精神是非常相似的。

清代学术的博大宏阔，在惠栋《周易述》中有充分体现。在解经之时，惠栋把天文、历法、律吕、礼制等多学科知识纳入了解《易》体系中。(1)以天文知识解《易》。如《系辞》：“唯神也，故不疾而

速，不行而至。”惠注：“神谓易也，谓日、月、斗在天。日行一度，月行十三度，从天西转，故不疾而速。星寂然不动，随天右周，感而遂通，故不行而至者也。”惠疏：“日合于天统，月合于地统，斗合于人统。六爻之动，三极之道，故日、月、斗以言神之用也。”惠氏下文引用了贾逵《论历》、《逸周书·武顺》、《续汉书·律历志》、《太玄》及范望注、《汉书·天文志》，论证了日、月、斗运行规律及迟速关系。

(2)以律吕解《易》。如释“乾元用九之义”云：“乐出于《易》，《易》之乾坤十二爻，即乐之十二律也。《周语》伶州鸠论六律、六吕之义曰：为之六间，以扬沈伏，而黜散越也。元间大吕，助宣物也。韦昭注云：六间，六吕在阳律之间。吕，阴律，所以倡间阳律，成其功。十二月，大吕，坤六四也。元，一也。阴系于阳，以黄钟为主，故曰元间，以阳为首，不名其初，臣归功于上之义也。是言阴无首，以阳为首，与用九之义同也。”又如释“坎为律”时引《兵书》曰：“王者行师，出军之日，太师吹律合音。商则战胜，军士强；角则军扰多变，失士心；宫则军和，士卒同心；徵则将急数怒，军士劳；羽则兵弱，少威明。”并引《史记·律书》曰：“王者制事立法，壹禀于六律，六律为万事根本，其于兵械尤重。”

(3)以礼制说《易》。惠栋一生精研礼制，撰有考辨古代禘祭之礼和明堂之制的《禘说》及《明堂大道录》两部著作，而在《周易述》中亦注重以礼制说《易》。如：《观》：“盥而不观荐。”惠注：“马氏谓盥者，进爵灌地以降神也。祭祀之盛，莫过于初盥，及神降荐牲，其礼简略，不足观也。故孔子曰：禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”其注引马融之论与孔子之语为说，而惠疏则详细论述了祭享之礼：“《祭统》曰：献之属尊重于裸。字亦作灌，义取于坤地之观。《周礼·郁人》掌裸器，凡裸事沃盥。……《郁人》裸事沃盥。故盥与灌通。观灌而不观荐，乃禘礼配天之祭，故马氏谓盥者，进爵灌地以降神也。配天之禘，灌礼最盛，古文作裸。周监二代而制礼，《大宗伯》：以肆献裸享先王。《典瑞》：裸圭有瓚

以肆先王，以裸宾客。则裸一事有三节：肆者，实而陈之。裸者，将而行之。献者，奉而进之。实以彝，裸之陈。将以瓚，裸之行。献以爵，裸之成。故曰肆裸献。祭天无灌而禘有灌者，宣三年《公羊传》说配天之义云：王者曷为必以其祖配？自内出者，无匹不行。自外至者，无主不止。自内出者，无匹不行，南郊配天也；自外至者，无主不止，明堂配天也。明堂之配天，帝异饌亦异其礼，故天无灌而祖有灌。以灌礼降神，推人道以接天，所谓自外至者，无主不止，故云祭祀之盛，莫过于初盥也。禘行于春夏，物未成熟，荐礼独略，故云神降荐牲，典礼简略，不足观也。引孔子语者，《论语》文。《穀梁传》曰：常视曰视，非常曰观。灌礼非常，荐为常礼，故曰观盥而不观荐。吾不欲观，非不欲观也，所以明灌礼之特盛，与此《经》观盥而不观荐同义。”由此亦可看出，惠氏有着浓厚的复古思想，力图通过解经来恢复禘祭之礼与明堂之制，实现传统儒家的人文价值理想。

4. 追求古义，改易经文

惠栋认为自王弼注《周易》，不但使经传篇章紊乱，而且多以俗字改易古字，因此他坚持以汉儒之说和《经典释文》所载改易经文。其《周易古义》有言：“自唐人为《五经正义》，传《易》者止王弼一家，不特篇次紊乱，又多俗字。……《释文》所载古文，皆薛、虞、傅氏之说，必有依据。郑康成传《费氏易》，多得古字。《说文》云其称《易》，孟氏皆古文，虞仲翔五世传《孟氏易》，故所采三家说为多。诸家异同，动盈数百，然此七十余字，皆卓然无疑，当改正者。”为追求古义，恢复《周易》的本来面目，惠栋在《周易述》中对通行本《周易》经、传文进行了大量的校改，并提出了自己的证据和理由。如：《乾》九三：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”惠栋于“若”后补“夤”字，疏云：“《说文·夕部》引《易》曰：夕惕若夤。案：许慎叙曰：其称《易》，孟氏古文也。是古文《易》有夤字。虞翻传其家五世

孟氏之学，以乾有夤敬之义，故其注《易》以乾为敬。俗本脱夤，今从古增入也。”《屯》初九：“磐桓”，改“磐”为“般”，惠氏《周易古义》^①云：“《释文》云：本亦作盘。案：古字盘皆作般，《尚书·盘庚》蔡邕石经作般。”《屯》上六：“乘马班如，泣血涟如。”改“涟”为“慙”，惠氏《周易古义》云：“栋案：涟本波澜之字，《说文》引作慙。”《需》九二：“需于沙。”改“沙”为“沚”，惠疏云：“沚，古文沙。《说文》：沚，沙或字。谭长说：沙或从止，当据古文《易》也。”《讼》上九：“终朝三褫之。”改“褫”为“挖”，惠疏云：“挖俗作褫，今从古。”又《周易古义》云：“《说文》云：褫，夺衣也，读若池。郑康成本作三挖之，音徒可反。栋案：《淮南·人间训》云：秦牛缺遇盗，挖其衣被。高诱曰：挖，夺也。是挖与褫字异而义同。”《小畜》九三：“舆说辐。”改“辐”为“腹”，惠疏云：“腹，古文輶，故读为輶^②。……子夏曰：輶，车下伏菟。”《履》上九：“视履考祥，其旋元吉。”改“祥”为“详”，惠疏云：“详，古文祥。”又《周易古义》云：“《丙子学易编》云：考祥古本或作考详。晁氏曰：苟作详，审也。文意尤顺。栋谓古祥字皆作详，石经、《尚书》及《左传》、《公羊》犹然。”《泰》初九：“拔茅茹以其彙，征吉。”改“彙”为“萑”，惠疏云：“否泰反其类，三阳三阴为类，故云萑，类也。今文作萑。”《泰》九二：“苞荒。”改“荒”为“兪”，惠疏云：“兪，郑读为康，云：虚也。”又《周易古义》云：“《说文》引作兪，从川亼，云：水广也。《释文》云：本亦作兪，音同。”《否》九四：“有命无咎，畴离祉。”改“畴”为“寿”，惠疏云：“《说文》云：寿，古文畴，《虞书》帝曰寿咨，又郑氏《尚书·酒诰》曰：若寿圻父，今皆读为畴。”《同人》九四：“乘其墉。”改“墉”为“庸”，惠疏云：

① 惠栋：《周易古义》，《无求备斋易经集成》影印清乾隆间渚阳县署刊《九经古义》本。

② 案：《经典释文》云：“‘輶’本亦作‘輶’。”

“庸今作墉^①。”《谦》，改“谦”为“赚”，《周易古义》云：“《子夏传》作赚。案：《汉书·艺文志》曰：《易》之赚赚……《史记·乐书》及《冯焕残碑》皆以赚为谦。”《剥》上九：“君子德輿。”改“輿”为“车”，^②惠疏云：“坤为大輿，故为车，本或作輿也。《礼运》曰：天子以德为车。”《复》卦辞：“朋来无咎。”改“朋”为“崩”，惠注云：“虞氏作朋来”，惠疏云：“自上下者为崩，京房义也^③。”《无妄》六二：“不耕获，不菑畲，则利有攸往。”“则”字前加“凶”字，惠疏云：“旧脱凶字，故卦义不明。《礼记·坊记》有之，盖七十子所传，当得其实也。”《颐》六四：“其欲逐逐^④。”改“逐逐”为“澈澈”，惠疏云：“澈澈，虞喜曰：澈当为逐，是澈为古文逐也。”《离》九四：“突如其来如。”改“突”为“烹”，惠疏云：“《说文》曰：𤔁，不顺忽出也，从倒子，或从烹，即古文《易》突字。”《离》六五：“出涕沱若，戚嗟若。”改“若”为“嗟”，惠疏云：“嗟，古文若。若，词也。”《咸》初六：“咸其拇。”改“拇”为“母”，惠疏云：“母，古文拇，子夏作踣，与拇同，马、郑、虞皆云足大指也。”《咸》上六《象传》：“滕口说也。”改“滕”为“媵”，惠疏云：“媵读为腾。《燕礼》曰：媵觚于宾，郑彼注云：媵，送也。今文媵皆作腾，是媵为古文腾也。《淮南子》曰：子产腾辞。上与五比而不应三，故云不得之三。郑氏谓徒送口语相感而已，故媵口说，本今作滕。”《遯》，改“遯”为“逯”，《周易古义》云：“《释文》云：字又作逯，案：《归藏易》遯卦字亦作逯。《毛诗·云汉》曰：宁俾我逯。本亦作逯，《汉书·匈奴传》云：逯逃窜伏。《叙传·述赞》

① 案：石经、岳本、闽、监、毛本并作“墉”，《周易集解》作“庸”。

② 案：《经典释文》：“得輿”，京作“德輿”，董作“德车”。

③ 案：《经典释文》：“朋来”，京作“崩”。

④ 案：《经典释文》：“逐逐”，《子夏传》作“攸攸”，《志林》云：“攸”当为“逯”……荀作“悠悠”，刘作“逴”。

曰：携手遂秦。小颜皆云古遂字。”《遂》上九“肥遂”，改“肥”为“飞”^①，惠疏引《九师道训》为证。《明夷》六二“用拯马壮”，改“拯”为“拊”，《周易古义》云：“《说文》引作拊，云上举也。子夏本同。《孔汉震碑》亦以拊为拯。”《明夷》六五“箕子之明夷”，改“箕子”为“其子”，惠注云：“马君俗儒，读为箕子，涉《彖传》而讹耳。”惠疏云：“蜀才从古文，作其子，今从之。”《睽》上九“后说之弧”，改“弧”为“壶”，惠注云：“壶俗作弧，今从古。”又《周易古义》云：“《释文》云：下弧字本亦作壶。诸家皆作壶，今作弧者，声之误也。”《解·彖传》“百果草木皆甲坼”，改“坼”为“宅”，惠注云：“俗作甲坼，古文宅坏字。”又《周易古义》云：“栋案：古文宅字作𡩺，与坼相似，故误作坼，马郑皆从古文，非改坼为宅也。”《损》初九“祀事遄往”，改“祀”为“巳”，惠疏云：“巳读为祀者，古文省。故郑《诗谱》云：孟仲子，子思弟子，子思论诗于穆不已，孟仲子曰：于穆不祀。知巳与祀通，故读为祀。”《遯》初六“系于金柅”，改“柅”为“铉”^②，惠疏云：“铉，《说文》作铉，古文通，络丝趺也，趺与跗同。”《困》上六：“困于葛藟，于臲臲。”改“臲臲”为“倪机”，《周易古义》云：“臲、兀从危旁当是后人所加。”《井》卦辞“羸其瓶”，改“羸”为“累”，惠

① 案：肥借为飞，古本亦作飞。高亨先生对此有考证云：“上九：‘肥遂，无不利。’《易传》释遂为隐遂。据此以探传意，则肥当读为飞，古本亦作飞。《音训》引晁氏曰：‘肥，陆希声云：本作飞。’《文选》张衡《思玄赋》：‘欲飞遂以保名。’曹植《七启》：‘飞遂离俗。’李善注并引《易》肥作飞。《后汉书·张衡传》李贤注引《周易淮南九师道训》曰：‘遂而能飞，吉孰大焉。’（《九师道训》乃汉淮南王刘安聘明《易》者九人所作《易》注）足证《周易》古本肥有作飞者。飞遂言其退而隐遂如鸟飞之速也。焦竑《笔乘》、毛奇龄《仲氏易》、姚宽《西溪丛话》、洪颐煊《读书丛录》、朱芹《十三经札记》、何焯《义门读书记》等皆读肥为飞。”（见高亨著《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版）

② 案：《经典释文》：“柅”，子夏作“铉”。

疏云：“虞氏本累作羸^①，云羸，钩罗也。”《系辞上》“所乐而玩者，爻之辞也”，改“乐”为“变”^②，惠注云：“旧作乐，字之误。”惠疏云：“俗本变作乐，虞所不用，故云字之误也。”《系辞上》“圣人有以见天下之赜”，改“赜”为“嘖”，《周易古义》云：“《九家》作‘册’，京房、许慎皆作‘赜’。栋案：经字‘赜’皆当作‘嘖’。”《系辞上》“圣人以此洗心”，改“洗心”为“先心”，惠疏云：“先，王肃、韩伯读为洗，谓洗濯万物之心。寻古洗濯字皆作洒，无作洗者。蔡邕石经及京、荀、虞、董遇、张璠、蜀才，并作先心，当从之。”《系辞上》“莫大乎蓍龟”，改“大”为“善”，《周易古义》云：“《释文》：‘大’作‘善’，云：‘本亦作莫大’。何休注《公羊》、《汉书·艺文志》皆引作‘莫善’，《仪礼疏》同《释文》，是也。”《系辞下》“圣人之大宝曰位”，改“宝”为“保”，惠疏云：“圣人之大保曰位，福德为宝爻。保与宝通。”又《周易古义》云：“孟喜本作大保。保，古宝字。”《系辞下》“服牛乘马”，改“服”为“𨋖”，惠疏云：“𨋖，古服字。孟喜作𨋖，今从之。”又《周易古义》云：“‘服牛乘马’，《说文》引作‘𨋖牛乘马’。”《说卦》“震为龙”，改“龙”为“骊”，惠疏云：“为骊者，虞云：骊，苍色。震东方，故为骊。旧读作龙，上已为龙，非也。”又《周易古义》云：“栋案：《周礼·犬人职》云：‘凡几、珥、沈、辜，用骊可也。’故书骊作龙。郑司农云：‘龙读为骊’。是古骊字皆作龙，读为骊。”《说卦》“巽为寡发”，改“寡”为“宣”，惠疏云：“其于人也为宣发者，郑云：头发颞落曰宣，取四月靡草死，发在人体，犹靡草在地。虞云：为白，故宣发。马君以宣为寡发，非也。案：古宣、鲜字皆读为斯，《诗·瓠叶》云：有兔斯首。《郑笺》云：斯，白也。今俗斯白之字作鲜，齐鲁之间声近期。”

① 案：《经典释文》：“羸”，蜀才作“累”。惠栋当据蜀才而改。

② 案：《经典释文》：“所乐”，虞本作“所变”。

由此可见,惠栋对《周易》经传文字的校改,主要依据《经典释文》所载子夏、京房、孟喜、九家、虞翻、蜀才等各家旧说,并兼引《说文》、《诗经》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《史记》、《汉书》及其注文为佐证,其校改除少数补脱文、删衍文外,多数是改俗字从古字,改今文从古文。惠氏的这种校改原文的方法,也曾招致后世某些学者的不满和批评。阮元就这样说:“国朝治《周易》者,未有过于征士惠栋者也,而其校勘雅雨堂李鼎祚《周易集解》与自著《周易述》,其改字多有似是而非者。盖经典相沿已旧之本,无庸突为擅易,况师说之不同,他书之引用,未便据以改久沿之本也,但当录其说于考证而已。”^①臧庸也曾对惠氏此举提出批评:“惠氏定字,经学之巨师也。观戴东原所为《毛郑诗考正》,好逞臆说以夺旧学,谬误颇多,益觉惠氏之遵守古义而发明之,其功为不可及。而好用古字,顿改前人面目,以致疑惑来者,亦非小失。伊所校刻李鼎祚《易集解》,其经与开成石刻、孔氏《正义》往往互异,初以为有本,后乃疑之,何其与古多合?近在吴门,得一明刻板相对,始知《雅雨堂丛书》不足据,李《易》本于今本不殊,其异者皆惠所私改,向为所欺,至今斯觉,意当有同受病者,不敢不为一告也。”^②如果从校勘学的角度来看,阮元、臧庸对惠氏的批评并不过分,但我们通观《周易述》全书,也不难发现,惠氏校改之处又多于疏文中加以说明。另外,惠栋还在《周易古义》中对《周易述》的大量校改之处加以考证,并提出了自己的校改依据,这也是我们应该注意到的,而且惠氏此举对我们了解汉易还是有一定启发意义的。

① 阮元:《研经室集》,中华书局1993年版。

② 臧庸:《拜经日记》卷八“私改《周易集解》条”,《皇清经解》本。

四 惠栋的易学史、学术史地位与《周易述》对后世的影响

就易学史而论,惠栋学宗汉儒,恢复汉易,为乾嘉易学的发展引导了方向,奠定了基础。继清初实学之后,乾嘉时期,易学的发展趋势出现了进一步转变的情形,从偏重义理的阐发,几乎完全转向了对汉易的整理和解说,转向了以汉儒之说重新注解《周易》,表现出易学的汉学化或者说朴学化方向。这种学风的转变,固然与乾嘉时期汉学的兴盛有重大关系,更与惠栋公开标榜汉易,力主恢复汉易原貌,以汉儒之说解《易》的首倡之功密不可分。除《周易述》外,惠栋另一部易学代表作《易汉学》,即是一部从旧注和有关典籍中辑考《周易》汉代注说的著作。还有《九经古义》,包括《周易古义》、《尚书古义》、《毛诗古义》、《周礼古义》、《仪礼古义》、《礼记古义》、《公羊古义》、《穀梁古义》、《论语古义》九种,论古字涉及校勘,论古义多存汉说。惠栋的《周易述》、《易汉学》、《九经古义》等著作,也都是以恢复汉学为宗旨的。皮锡瑞曾对惠氏的学术贡献大加赞誉,指出:“惠、戴诸儒,为汉学大宗,已尽弃宋詮,独标汉帜矣。”^①张惠言精研汉易,专攻虞翻易学,是乾嘉时期继惠栋之后的著名易学家,而其易学受惠栋影响颇深。张氏的易学著作有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易荀氏九家义》、《周易郑氏注》、《易图条辨》等。这些著述,以虞氏易为主,兼论汉代其他易学家的易学。张氏所专攻的虞翻易学,正是基于补充惠栋易学之不

^① 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1959年版。

足,试图全面而系统地恢复和阐扬虞翻易学。乾嘉时期另一位具有代表性的易学家是焦循,著有《易学三书》(《易章句》、《易通释》、《易图略》)、《周易补疏》、《易话》、《易广记》等,特别是其《易学三书》,构成了自己独特的易学体系,但通观其对《周易》经传的解释,焦氏仍是在阐扬汉易传统,所提出的旁通、相错、时行诸说,仍根源于汉易象数之学。焦循对汉代象数易学的批判性继承,是经过了一个去伪存真、不断发展的过程的。如焦氏在评论汉易卦变说时指出:“余既为当位、失道等图,以明其所之之吉、凶、悔、吝,此即为荀、虞之卦之说之所本。去其伪,存其真,惜不能起荀、虞而告之耳。”^①可见,这是对荀、虞易学的扬弃和发展。所以,从总体上讲,焦循的易学仍属惠栋所开创的汉学一派,只不过它在惠栋、张惠言的基础上有所改造和创新,对汉易并非全盘肯定,一概承接。

就学术史而言,惠栋治学,特别是在治《易》方面,能够学宗汉儒,继承汉儒治学之风气和传统,溯其古而求其源,重小学训诂与名物典制,对一代学术的发展起到了开风气之先的作用。诚如后世学者所言:“乾隆中叶,海内之士知钻研古义,由汉儒小学训诂以上溯七十子六艺之传者,定宇先生为之导也。”^②正是由于惠氏的倡导,才形成了被称为乾嘉学派的吴派。在吴派的学友和弟子中,尤以沈彤、余萧客、江声、王鸣盛、钱大昕最为著名。^③他们大多恪守

① 焦循:《易图略》卷七《论卦变下第三》,山东友谊出版社1992年影印稿本。

② 《国朝耆献类征初编》卷四一九,陶澍《书四世传经遗像后》。

③ 关于乾嘉学派的内部分野,自章太炎、梁启超以来,学术界向有吴派、皖派之说。近些年来,学术界又出现了吴派、皖派、扬州学派三派说和惠栋、戴震、钱大昕三派说,更有学者否定乾嘉学派内部分野之说,认为以地域强分门户,实有违历史实际(参见胡凡《二十年来乾嘉学派形成原因与学术分野研究综述》,载《中国史研究动态》2003年第2期)。本书姑且沿袭吴、皖之分的传统说法。

惠栋的治学风格和学术宗旨,崇尚汉学,强调文字、音韵、训诂的重要性,在经学及史学等方面都做出了卓越贡献。再传弟子江藩深受惠氏影响,撰《周易述补》,更从汉学角度出发,撰《国朝汉学师承记》,阐述有清一代经学之渊源和流变。如前所述,惠栋《周易述》解经,极重小学、音韵、训诂知识,同样,其《九经古义述首》也极力称赞汉儒道:“通经有家法,故有五经师。训诂之学,皆师所口授,其后乃著竹帛。所以汉经师之说,立学于官,与经并行。”惠栋还强调:“五经出于屋壁,多古字古言,非经师不能辨。经之义存乎训,识字审音,乃知其义。是故古训不可改也,经师不可废也。”惠氏所倡导的由文字、音韵、训诂以推明义理的主张,得到了乾嘉学派中所谓皖派的代表人物戴震的响应。戴氏在论及惠栋的学术贡献时有言:“故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。”^①戴震所撰《孟子字义疏证》即是通过训诂以明义理的典型例证,其间明显受到惠氏治学方法的影响。在辑佚学方面,惠栋《易汉学》一书,先解释、阐发汉《易》诸家的原理,然后补辑大量材料,成了后来四库馆臣辑佚的典范。惠栋所辑《郑氏周易》为专门辑佚之作,流风所被,其后又出现了多部专辑郑氏易注的著作,使其渐趋完备。后来出现的其他易学辑佚之作,如孙星衍《周易集解》、李富孙《李氏易解剩义》、孙堂《汉魏二十一家易注》等,也无不受到惠氏的启发和影响。

《周易述》在解经时亦重视对典章制度的引用,如其疏解《观》卦时多处引用明堂之制,疏解《豫·象传》时则多处引用禘祭之礼。《周易述》系列著作之一《明堂大道录》,为专门的典章制度之作。

① 戴震:《戴震集·文集》卷十一《题惠定宇先生授经图》,上海古籍出版社1980年版。

梁启超云：“典章制度一科，在清代亦为绝学。其动机起于治三《礼》，后遂泛滥亦广。惠栋著《明堂大道录》，对古制度专考一事，泐成专书者始此。”^①可见，清代典章制度方面的专门之作，首创于惠栋《明堂大道录》，其后出现了胡匡衷《仪礼释官》，戴震《考工记图》，沈彤《周官禄田考》，王鸣盛《周礼军赋说》，洪颐煊《礼经宫室答问》，任大椿《弁服释例》、《深衣释例》，焦循《群经宫室图》，程瑶田《通艺录》，晚清则有黄以周的《礼书通故》。其间，惠栋之书所产生的影响还是较为明显的。

在解经方法上，《周易述》采用汉儒之说，自为注而自疏之，开启了清人十三经、诸子新疏的先河。诸经自汉魏人作注，唐宋人为之疏解以来，至明代依然因之。惠栋打破了这种局面，另立新疏，其中的创新意识在当时还是颇有积极意义的。就易学领域而论，在《周易述》之后，出现了张惠言的《周易虞氏义》、李道平的《周易集解纂疏》、姚配中的《周易姚氏学》。其中，《周易虞氏义》、《周易集解纂疏》受《周易述》影响最大。张惠言在《周易虞氏义序》中，对惠栋《周易述》做出了如下评价：“我大清之有天下百年，元和征士惠栋，始考古义孟（喜）、京（房）、荀（爽）、郑（玄）、虞（翻）氏，作《易汉学》，又自为解释曰《周易述》。然掇拾于亡废之后，左右采获，十无二三，其所自述大抵祖祢虞氏，而未能尽通，则旁征他说以合之。盖从唐、五代、宋、元、明，朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。”当然，针对惠氏的缺陷，张惠言也表述了自己撰写《周易虞氏义》的目的：“古书亡而汉魏师说略可见者十余家。然唯荀、郑、虞氏三家略有梗概可指说，而虞又较备。然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？故求其条贯，明其统例，释其疑滞，信其亡阙，为《虞

① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版。

氏义》九卷，又表其大指，为《消息》二卷。”^①这里所谓“求其条贯，明其统例”，即追求虞氏易的系统性，以补惠栋《周易述》之不足。因此，其著《周易虞氏义》，以李鼎祚《周易集解》中的虞氏《易》注为主，参考其他汉代《易》说及《经典释文》所载，逐句解释《周易》经传文句。《周易集解》中未引虞氏注者，张惠言补之；有虞氏注者，则加以疏解，试图用与《周易述》相同的注疏的形式，来恢复虞氏易的全貌。李道平的《周易集解纂疏》，成书于清道光四年（1824年）。李鼎祚《周易集解》一书，为唐朝以后保存汉易的唯一文献，受到其后历代易学家的普遍重视。《周易集解纂疏》全录《周易集解》原文，又纂集诸家对《易》的解释，逐句进行疏解，并间附自己的案语。《纂疏凡例》云：“我朝经学昌明，名贤辈出。如惠征君栋，承其家学，说《易》尤精。张编修惠言，接踵而兴，如骖之靳。大抵皆谨遵汉学，于荀、虞诸儒之旨，多所发明。其所征引，总不外《集解》一书。故兹编所采，虽广录诸家，而于惠、张两先生之说尤多。”^②通观《周易集解纂疏》，不但其体例与《周易述》相同，而且还大量征引惠栋《周易述》的疏解成果。总而言之，惠栋不仅是乾嘉学派的一代宗师，同时也是中国易学史、学术史上举足轻重、影响深远的代表性人物。

五 《周易述》的主要版本

1. 清乾隆二十五年（1760年）卢见曾雅雨堂刻本

^① 张惠言：《周易虞氏义序》，见《茗柯文编》，上海古籍出版社1984年版。

^② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版。

此本目录三十卷,卷二十一《序卦传》、《杂卦传》,卷二十四、二十五、二十六《易大义》,卷二十七、二十八《易例》,卷二十九《易法》,卷三十《易正讹》,目录有之,而内容全阙。此本为《周易述》的初次印本。

2. 《四库全书》本

此本目录二十三卷,卷二十一全阙,卷二十二、二十三为《易微言》,然卷下缺“辨精字义”及以下二十二条。

3. 清道光九年(1829年)广东学海堂刻《皇清经解》本

此本目录二十一卷。

4. 民国初年学海堂石印本

此本目录二十一卷,后附江藩《周易述补》。

5. 民国二十五年(1936年)上海中华书局《四部备要》本

此本目录二十一卷,当从《皇清经解》本出。

6. 巴蜀书社1993年点校本

据此本《前言》所云,点校所用底本为《四部备要》本,并以《皇清经解》本、《四库全书》本参校,将江藩《周易述补》打乱分列于《周易述》之中。作为对《周易述》的首次整理点校,此本为治《易》者提供了方便,并为普及易学知识作出了贡献,功不可没。但细阅此本,发现其中也存在不少点校失误和文字讹舛之处。如第17页,《周易上经一》:蒙卦辞:初筮告,再三渎,渎则不告。〔注〕初筮谓初,再三谓三,四、二之正,故不告。按:惠栋注此句“再三”一词所引乃荀爽说,《周易集解》于此经《彖传》“再三渎,渎则不告,渎蒙也”下引荀爽曰:“再三”,谓三与四也。又此句惠氏疏有云:“二之正,除师学之礼,故不告。”故“再三谓三,四、二之正,故不告”当标点为:“再三谓三、四。二之正,故不告。”第52页,《周易上经二》:大有九三:公用亨于天子,小人弗克。〔注〕三公,位也。天子谓五,小人谓四,二变体鼎象,故用亨于天子。〔疏〕此虞义也。爻

例：三为三公，故云三公，位也。五为天子，故天子谓五。按：《易纬·乾凿度》云：“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。”又李道平《周易集解纂疏》云：“爻例五为天子，故天子谓五。三为三公，故谓三为公位也。”故“三公，位也”当标点为：“三，公位也。”下疏同。第 57 页，《周易上经三》：豫卦辞：利建侯行师。〔疏〕……半象之说，《易》例详矣。按：“半象”，见惠栋所著《易例》下。惠氏原意应为半象之说已见于其《易例》，《周易述》中不再详述。故“《易》例”当标点为“《易例》”。第 466 页，《系辞下传一》：后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。〔疏〕……《周礼·遂人》曰：及窆，陈役先。郑司农云：窆谓下棺时。按：“及窆，陈役”为《周礼·遂人》文。郑司农为郑众，称先郑，以区别于郑玄。故此句当标点为：《周礼·遂人》曰：及窆，陈役。先郑司农云：窆，谓下棺时。诸如此类的问题尚多，此处不再赘述。

张惠言与《周易虞氏义》 《周易虞氏消息》

陈修亮

- 一 张惠言生平及学术成就
- 二 张惠言的易学思想
- 三 《周易虞氏义》《周易虞氏消息》的治《易》特色
- 四 张惠言的易学史、学术史地位及其对后世的影响

一 张惠言生平及学术成就

张惠言(1761~1802年),原名一鸣,字皋文(一作皋闻)^①,号茗柯,江苏武进人。张氏先祖自宋初由滁州迁至武进,在明弘治中居于常州武进县南门德安里,人称“大南门张氏”。其易学专攻虞翻,以补惠栋之不足,是继惠氏之后清代又一著名易学家,乾嘉易学的代表人物。其一生文学与词学成就非凡,为清阳湖文派、常州词派的中坚人物。

张惠言祖辈世代均有学行,其先祖“自典至金弟”,五代皆补郡县学生,有文章名世,以教授为事。自张惠言祖父辈起,家境贫寒,“日不得再食”,又遭科场不遇,使生活更加困窘。祖父张金弟,“倜傥好学,通六艺、诸子之书、天文术数、剑骑之说”,颇具才名,却“屡困童子试”,^②连秀才亦未曾得中,悲愤忧郁,加上穷困潦倒,遂病死京师,年仅三十五岁。父张蟾宾,字步青,号云壑,生九岁而孤,兄弟却能以儒学相厉,补府学生,试高等廪膳,常教授乡里间,能诗善文,恪守儒家行为准则,却郁郁不得志,所论著皆未就。由于生活

① 按:《清代碑传全集》、《国朝汉学师承记》、《国朝耆献类征初编》、《国朝先正事略》作“皋文”,《清史稿》本传、《清史列传》作“皋闻”。

② 张惠言:《先祖妣事略》,见《茗柯文编》二编卷下,上海古籍出版社1984年版,第91页。

所迫，于沅州谋生时染病，不久即溘然长逝，时年三十八岁。

乾隆二十九年，父亲病歿时，张惠言年仅四岁，是年，母亲仅二十九岁，姐姐八岁，家无一夕储，仅靠母亲与姐姐做女工及伯父“省啬口食”资助生活。虽“无以为夕飧，各不食而寝”，^①但母亲仍不忘送子读书。乾隆三十五年，九岁的张惠言即随伯父在城中寄宿读书，并与弟张琦（字翰风）苦读经书，受易学。年十四，即为童子师，补贴家用，并修学立行，敦品自守，未尝以所能自异，人皆称敬。十七岁，补县学附生，十九岁试高等补廪膳生。工骈体文与古文，曾受古文义法于桐城派刘大櫟，又依恽敬于浙江富春，不久又到安徽歙县，馆于皖派经学大师金榜家中，一面向金榜问学，一面教授金氏弟子。乾隆五十一年，考中举人，而后七年间，先后六次赴京参加礼部会试，皆铩羽而归。此期间，曾赴礼闱，报罢，考取教习景山宫，期满例得引见，闻母疾，遽归，遂居母忧。嘉庆四年，张惠言第七次应礼部试，终于如愿以偿成进士。彼时大学士朱珪为吏部尚书，以惠言学行，特奏选庶吉士，充实录馆纂修官，武英殿协修官，时年三十九岁。嘉庆六年，散馆，以部属用，朱珪复特奏，改授翰林院编修。乡、会两试皆出于朱珪门下，惠言未尝私自求见，而以所能自异，默然随群弟子进退而已。朱珪默察，阴加器重，故屡次进达之。而张氏亦断断以相善相争不敢隐。如朱珪言：“天子当以宽大得民。”惠言则言：“国家承平百余年，至仁涵育，远出汉、唐、宋之上，吏民习于宽大，故奸孽萌芽其间，宜大伸刑罚以肃内外之政。”朱珪言：“天子当优有过大臣。”惠言则言：“庸猥之辈，幸致通显，复坏朝廷法度，惜全之，当何所用。”朱珪喜进淹雅之士。惠言则曰：“当进内治官府、外治疆场者。”并尝与同县洪亮吉于广坐净

^① 张惠言：《先妣事略》，见《茗柯文编》二编卷下，上海古籍出版社1984年版，第93页。

之，朱珪不以为忤^①。张惠言体格清羸，须眉作青绀色，面有风棱，而其性情特别和易，无论贤不肖皆乐与之相交，至于义之所在，必达然后已。张惠言少为辞赋，尝拟司马相如、扬雄之文，及壮，散文学韩愈、欧阳修，又夙善篆书，初学李阳冰，后学汉碑额及石鼓文，曾奉命诣盛京篆列圣加尊号玉宝。^②嘉庆七年六月三日，张惠言以疾卒，享年四十二岁。

张惠言一生虽较为短暂，却勤于著述，取得了辉煌的学术成就，而易学在其学术成就中最为显著。《周易》之外，张惠言又精研《仪礼》，著有《读仪礼记》、《仪礼图》、《仪礼宫室图说》、《冕弁冠服图》、《冕弁冠服表》。另外，张惠言又是常州词派的开派领袖，有《茗柯词》传世，编辑有《词选》二卷，作为易学家的张惠言，在《词选序》充分地表现了其易学观。

张惠言易学受惠栋影响颇深，精研汉易，专攻虞翻易学。其易学著作有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易郑荀氏义》、《易图条辨》等。这些著述，大多阐述虞翻易，兼论汉代其他易学家的易说，而以虞翻易学为汉易之正宗。他所以专攻虞氏义，乃是基于补惠栋易学之不足，企图全面而系统地恢复虞翻易。统而观之，张惠言易学著作可分为四类：

（一）阐发虞翻易的著作

1. 《周易虞氏义》九卷

唐李鼎祚《周易集解》采录汉魏诸家《易》注，于虞氏较为详备。惠栋曾作《周易述》与《易汉学》，前者解经宗虞氏，后者有专章搜集

① 支伟成：《清代朴学大师列传》，岳麓书社1986年版，第180～181页。

② 恽敬：《张编修惠言墓志铭》，《清代碑传全集》卷五一。

虞氏易。而张惠言认为惠栋对汉易的解说,尤其是对虞氏易的探讨,缺乏系统性,未能恢复其全貌,故撰《周易虞氏义》,专宗虞氏,穷力探索,积数年之功而成。是书以李鼎祚《周易集解》所收虞氏《易》注为主,参考汉代其他各家易说,对《周易》经、传文逐句加以解释,《周易集解》所录虞氏易虽多,但亦非全部,对《周易集解》所未收之虞氏注,张惠言则以虞氏补之,有虞氏注者,则加以注疏,企图以注疏的形式,力求恢复虞氏易的全部面貌。张惠言于《周易虞氏义序》中较为全面地介绍了虞氏易的特点并说明了自己撰写《周易虞氏义》的动机,云:“翻之言《易》,以阴阳消息六爻,发挥旁通,升降上下,归于乾元用九,而天下治。以物取类,贯穿比附;始若琐碎,及其沈深解剥,离根散叶,鬯茂条理,遂于大道,后儒罕能通之。自魏王弼以虚空之言解《易》,唐立之学官,而汉世诸儒之说微。独资州李鼎祚作《周易集解》,颇采古易家言,而翻注为多。其后古书尽亡,而宋道士陈抟,以意造为《龙图》,其徒刘牧以为《易》之《河图》、《洛书》也。河南邵雍又为《先天》、《后天》之图,宋之说《易》者,翕然宗之,以至于今,牢不可破,而《易》阴阳之大义,盖尽晦矣。我大清之有天下百年,元和征士惠栋,始考古义孟、京、荀、郑、虞氏,作《易汉学》,又自为解释曰《周易述》,然掇拾于亡废之后,左右采获,十无二三。其所述大抵祖祢虞氏,而未能尽通,则旁征他说以合之。盖从唐、五代、宋、元、明,朽坏散乱,千有馀年,区区修补收拾,欲一旦而其道复明,斯固难也。翻之学既世,又具见马、郑、荀、宋氏书,考其是否,故其意为精。又古书亡,而汉魏师说可见者十馀家,然唯郑、荀、虞三家,略有梗概可指说,而虞又较备。然则求七十子之微言,田何、杨叔、丁将军之所传者,舍虞氏之注,其何所自焉。”^①张惠言早卒,阮元得是书为之序,张惠言

^① 张惠言:《周易虞氏义序》,见《茗柯文编》二编卷上,上海古籍出版社1984年版,第38页。

弟子陈善刊行之,陈善于《周易虞氏义后序》中详细叙述了其师所著《周易虞氏义》之例,云:“其书原例,则经文皆以李氏、陆氏本,间有从众家者,亦有以注改者,以有《释文》及注可证,不著出处,从简也。注文或分《彖》入卦辞,或分《象》入爻辞,省读也。宋人易说所引,概置不录,传信也。近时易说,于惠氏栋外,附载江承之说,承之为先生弟子,早卒,先生辑其遗学,因采其说于书,同善也。《系辞》分章,有师说可考者大书,无可考而以文义分者细书,谦也。音义,有读为、读如,而无反切,以经注立义也。注文隐奥者句读之,错脱者补之,讹谬者正之。盖古人为学,非苟为称述而已,必会通其条例,纠正其讹脱,信之至亦好之至也。”①《周易虞氏义》成书之后,受到历代学者普遍重视,如清周中孚云:“皋文是编,专就李鼎祚《周易集解》中录出虞注,附以他书所引,依《隋志》釐为九卷。并求其条贯,明其统例,释其疑滞,申其亡阙,详加诠释,以阐发之,故名曰《虞氏义》。”②又柯劭忞论此书云:“自此书刊行,惠言之学遂大行于世。其后曾钊撰《虞氏易笺》,拾遗补阙,往往摘惠之违失,要不过循途守辙,小有补苴,视茗柯汲古之勤,不可同日而语。”③

此书现有稿本(藏上海图书馆)、清嘉庆道光间刊《张皋文笺易论全集》本(《续修四库全书》据之影印)、清道光九年(1829年)广东学海堂刻《皇清经解》本(《大易类聚初集》据之影印)。

2.《周易虞氏消息》二卷

是书就虞氏易学要例,条分缕析,辩解至详。此书阮元的

① 陈善:《周易虞氏义后序》,见嘉庆八年(1803年)扬州阮氏琅嬛仙馆刻本《周易虞氏义》卷首。

② 周中孚:《郑堂读书记补逸》卷一“《周易虞氏义》”条,中华书局1993年影印本,第362页。

③ 《续修四库全书总目提要》经部·易类《周易虞氏义提要》,中华书局1993年版,第76页。

《序》，颇能说明其特点，云：“其大要明乾元以立消息之本，正六位以定消息之体，续六十四卦以明消息之次，推九六变化以尽消息之用。始于‘幽赞神明’，终于‘乾元用九而天下治’。”六十四卦消息为虞氏最精之义^①，故以“消息”名书。全书共立十六个条目：1《易》有太极为乾元、2日月在天成八卦、3庖牺则天八卦、4乾坤六位、5乾坤立八卦、6八卦消息成六十四卦（以上卷一）、7卦气用事、8乾元用九、9元、10中、11权、12反卦、13两象易、14《系辞》引爻、15归奇象闰、16占（以上卷二）。其书对虞氏《易》注加以融会贯通，逐步推导出自己的结论，形成完整的体系。当代著名易学家潘雨廷充分肯定这种特点，云：“以今存之虞注，而能布成此六十四卦消息，使全经会通，述之无碍，可云至矣；非信之笃，思之诚，曷可臻此……除二篇十翼外，欲于古注中的全《易》六十四卦之相互关系，实唯此耳。”^②柯劭忞虽然称赞此书“义例精深”，但同时也指出其：“初学不易入门，亦可谓孤经绝学”^③的弊病。所以，继张惠言《周易虞氏消息》之后，清嘉庆间举人胡祥麟撰《虞氏消息图说》一卷，此书专宗张惠言，载有张惠言虞氏六十四卦消息图。张氏《周易虞氏消息》首列六十四卦消息，次释卦名，次为原始要终图，而胡祥麟《虞氏易消息图说》并为一图，较张氏原书，更易于检阅。《易庐易学书目》有卢松安《虞氏消息图说提要》，云：“此说张惠言所作之图，以画格高低，表示不同类之各卦，等差分明。”^④因此，我们今天

① 柯劭忞云：“惠言治虞氏易，潜心探索，三年始通其要领，乃撰《虞氏消息》以发明之……惟八卦消息成六十四卦，为虞氏最精之义。”见《续修四库全书总目提要》，第77页。

② 潘雨廷：《读易提要》，上海古籍出版社2003年版，第407页。

③ 《续修四库全书总目提要》经部·易类《周易虞氏消息提要》，第77页。

④ 卢松安编，山东省图书馆整理《易庐易学书目》，齐鲁书社1999年版，第108页。

研读张氏《周易虞氏消息》，可依胡祥麟《虞氏消息图说》为参考。

此书现有清嘉庆道光间刊《张皋文笺易詮全集》本、清道光九年(1829年)广东学海堂刻《皇清经解》本、《无求备斋易经集成》据清咸丰十年补刻印《皇清经解》本影印本、《续修四库全书》本。

3.《虞氏易礼》二卷

张惠言以为虞翻解《易》与郑玄依《礼》释《易》有相合之处，遂为之牵连辨述，撰《虞氏易礼》二卷。其于《虞氏易礼序》云：“韩宣子见《易象》与鲁《春秋》曰：‘周礼尽在鲁矣。’《记》曰：‘夫礼必本于太一，转而为阴阳，变而为四时，其降曰命。’故知《易》者，礼象也。《易》家言礼者，惟郑氏，惜其残阙不尽存。又其取象用爻辰；爻辰者，远而少变，未足以究天地消息。至其原文本质，使周家一代之制，损益具备，后有王者，监仪在时，不可得而废也。虞氏于礼，盖已略矣，然以其所及，揆诸郑氏，源流本末，盖有同焉。何者？其异者，所用之象也，而所以为象者不殊。故以虞氏之注，推礼以补郑氏之阙，其有不当，则阙如，一以《消息》为本。”^①柯劭忞亦指出：“郑君据礼释《易》为专家之学，虞氏诋郑注为不得其门，则虞氏不主言礼可知。惠言谓揆诸郑氏原流本末，盖有合焉，未免曲为附会。然其原文本质，发挥经义，足以补康成之缺，正不必援虞入郑，混淆家法也。”^②

此书现有清抄本(李兆洛等校，藏山东省图书馆)、清嘉庆道光间刊《张皋文笺易詮全集》本、清道光九年(1829年)广东学海堂刻《皇清经解》本(台湾新文丰出版公司《大易类聚初集》据之影印)、清光绪九年(1883年)刻本(前有康绍镛序、张惠言自序)、清光绪九年(1883年)张寿荣花雨楼刊《花雨楼丛钞》本(《无求备斋易经

① 张惠言：《虞氏易礼序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第39页。

② 《续修四库全书总目提要》经部·易类《虞氏易礼提要》，第76页。

集成》据之影印)、《续修四库全书》本。

4.《虞氏易候》一卷

张惠言认为易气应卦必以其象,遂全本虞氏易象,据虞易消息以推时训,以发明占候之义,撰为是书。张惠言依虞氏所发明占候之义,本于卦气说^①,卦气说,盖即孟喜、京房之学所出。考其法,以坎、离、震、兑四正卦为四时方伯之卦,馀六十卦,分布十二月,主六日七分。《虞氏易候》把四正卦之外的六十卦以中孚为开始,分为十二组,分别配以公、辟、侯、大夫、卿,辨析虞氏易象与易候的关系,颇为广博。

此书现有清抄本(李兆洛等校,藏山东省图书馆)、清嘉庆道光间刊《张皋文笺易诠全集》本、清光绪十四年(1888年)南菁书院刻《皇清经解续编》本(《大易类聚初集》、《无求备斋易经集成》均据之影印)。

5.《虞氏易事》二卷

张氏于是书《自序》充分说明了其撰写目的,认为《周易》之学唯“天道”、“人事”,虞氏论象皆气,人事虽俱说,然略不贯穿,于是撰《虞氏易事》通说之。虽名《虞氏易事》,但其征引相当广泛,并不限于虞氏一家之说,如其书引有郑玄、荀爽、马融、干宝等易说,王弼《易》注并孔颖达疏、宋程颐《伊川易传》亦在其征引之列,足见张氏实事求是,不存门户之见。柯劭忞指出:“惠言云‘比事推象,推爻附卦’,实为治易之准的;至云‘象无所不具,而事著于一端’,则举一反三,是在善学者之得其通而已。”^②

此书现有清抄本(李兆洛等校,藏山东省图书馆)、清光绪中会

① 卦气说,出于《易纬·稽览图》,云:“甲子卦气起中孚,六日八十分之七而从,四时卦其一辰馀而从,坎常以冬至日始效,复生坎七日。消息及杂卦相去,各如中孚。”

② 《续修四库全书总目提要》经部·易类《虞氏易事提要》,第76页。

稽赵氏刻《仰视千七百二十九鹤斋丛书》本、清光绪十四年(1888年)南菁书院刻《皇清经解续编》本(《大易类聚初集》、《无求备斋易经集成》均据之影印)、《丛书集成初编》本。

6.《虞氏易言》二卷

《易传》有《文言》一篇,专门阐释乾、坤两卦卦辞、爻辞蕴涵的意义,余六十二卦则无。张惠言则依乾、坤二卦《文言》之例撰为是书,自屯、蒙始,至鼎卦终,亦本《彖传》、《象传》以推诸卦之义;又兼取虞氏义以发挥其旨,遂名书曰《虞氏易言》。然而此书中多引群经古义,以相佐证,故此书又非仅阐述虞氏一家之言。

此书现有稿本(清俞樾跋,藏国家图书馆)、清嘉庆道光间刻《张皋文笺易论全集》本、清光绪十四年(1888年)南菁书院刻《皇清经解续编》本(《大易类聚初集》、《无求备斋易经集成》均据之影印)。

(二) 阐发郑、荀易的著作

《周易郑荀义》三卷

张惠言以为虞翻传孟氏易,郑玄、荀爽俱传费氏学,故于阐发虞氏易系列著作外,述两家易义,撰《周易郑荀义》三卷,包括《周易郑氏义》二卷(卷上略例、卷下礼象)、《周易荀氏九家义》^①一卷。

^① 按:对于荀氏九家,张惠言同意惠栋的说法,认为是六朝时期述荀爽易义之九家。张氏于《周易荀氏九家义》卷首有云:“九家,或云即淮南九师,或云荀爽集古《易》家凡九,皆非也。惠征士云六朝人说荀氏易者,为得其实。”陆德明《经典释文序录》载有《荀爽九家集注》十卷,其注云:“不知何人所集,称荀爽者,以为主故也。其《序》有荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、翟子玄。子玄不知何人,为《易义》。《注》内又有张氏、朱氏,并不知何人。”据此可知,陆德明亲见《荀爽九家集注》,并引其《序》,陆氏对翟子玄其人已不能定夺,而惠栋将其定为六朝人,张惠言并谓惠氏得其实,似为不妥。柯劭忞就是说:“德明尚不知《荀九家》为何人所集,惠氏乃定为六朝人说荀氏易,亦臆揣之辞。”《易庐易学书目》载有是书卢松安《提要》,对此亦有相同看法,云:“惠言谓九家尽六朝人,说荀氏义者并举姤卦义为证。近人有谓九家非尽六朝人,而指出九家易与荀氏实相表里同情,颇为持平。”

此书现有清抄本(李兆洛等校,藏山东省图书馆)、清嘉庆道光间刻《张皋文笺易论全集》本、清道光九年(1829年)广东学海堂刻《皇清经解》本(《大易类聚初集》、《无求备斋易经集成》均据之影印)、清光绪九年(1883年)刻本。

(三)校辑订补《周易》的著作

1.《周易郑氏注》三卷附《易赞》、《易论》一卷(汉)郑玄撰(宋)王应麟辑(清)丁杰后定(清)张惠言订正

丁杰、张惠言之前先有惠栋《郑氏周易》三卷,惠氏所补亦有脱漏,张惠言以丁杰校惠本为据,参以卢文弼、孙志祖、臧庸诸家所校,重为订正,成《周易郑氏注》三卷。惠栋治经,好改易经文,其所改多似是而非,所辑《郑氏周易》亦有私改,惠言于《周易郑氏注》中对其所改一一加以指陈。

此书有清嘉庆道光间刻《张皋文笺易论全集》本,作《周易郑氏注》,三卷(附《易赞》、《易论》一卷)、清嘉庆二十四年(1819年)陈氏刻《湖海楼丛书》本,作《周易郑注》,十二卷(附《易赞》、《易论》一卷、臧庸撰《叙录》一卷)、《丛书集成初编》本(此本据《湖海楼丛书》本排印,前有卢文弼序)。

2.《周易荀氏九家》三卷

张惠言据《周易集解》、《经典释文》所载,辑荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、翟子玄各家《易》注,成《周易荀氏九家》三卷。清孙堂辑有《九家周易集注》一卷,黄奭辑有《九家易集注》一卷,张氏《周易荀氏九家》较孙、黄二书尚有脱漏,如《坤》“象曰六二之动”、《同人》“言相克也”、《颐》“虎视眈眈”等十馀条均缺采,但张氏所辑,亦受后人重视,如马国翰所辑《周易荀氏注》三卷^①,即从张

① 马国翰云:“惠氏栋《易汉学》列荀慈明一家,而佚文不具载,张氏惠言辑《荀氏九家》,佚文具载而杂入九家中,今特别出为三卷。”见《玉函山房辑佚书》经编·易类《周易荀氏注·解题》,上海古籍出版社1990年影印本,第134页。

惠言《周易荀氏九家》录出荀氏《易》注，复经编次而成。

此书现有清嘉庆道光间刻《张皋文笺易论全集》本。

3.《易义别录》十四卷

是书所辑汉魏六朝易说凡十四家，计孟氏易四家：孟喜、姚信、翟玄、蜀才；京氏易三家：京房、陆绩、干宝；费氏易七家：马融、宋衷、刘表、王肃、董遇、王廙、刘瓛，其内容多取自《经典释文》及《周易集解》，对宋人之书如《太平御览》、晁以道《古周易》、吕祖谦《古易音训》、朱震《汉上易传》亦有引用。张惠言云：“乃辑《释文》、《集解》及他书所见，各为别录；义有可通，附诸于篇；因以得其源流同异，若非是非优劣，亦可考焉。”^①对《易义别录》所录各家，与卷前均有辨析考证，这对于我们今天了解汉魏六朝《易》家的渊源流变、师承关系大有裨益。

此书现有清抄本（藏复旦大学图书馆）、清嘉庆道光间刻《张皋文笺易论全集》本、清道光九年（1829年）广东学海堂刻《皇清经解》本（《大易类聚初集》、《无求备斋易经集成》均据之影印）。

（三）系统整理和论述《易纬》的易学著作

《易纬略义》三卷

张惠言于是书《自序》中认为，《易纬》八种之中，《乾坤凿度》乃伪书，不足论，《乾元序制记》为宋人抄撮为之，《坤灵图》、《是类谋》、《辨终备》亡佚既多，不可指说。《易纬》之中，近于完整的仅《稽览图》、《乾凿度》、《通卦验》三书，《稽览图》论六日七分之时；《通卦验》言八卦晷气之应，乃孟喜、京房阴阳之学；《乾凿度》论乾坤消息，始于一，变而七，进而九，一阴一阳相并而合于十五，统于

^① 张惠言：《易义别录序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第43页。

一元，正于六位，通天意，理人伦，明王度，《易》之大义存于其间，为夫子之绪论，田、杨以来先师所传习。故就三书寻其醇者而论之，凡《通卦验》十三则，《稽览图》十五则，《乾凿度》十八则，条而次之，以类相从，通说其可知者，阙其不可知者，为《略义》^①。

此书现有清抄本（藏复旦大学图书馆）、清嘉庆道光间刊《张皋文笺易论全集》本、清光绪十七年（1891年）广雅书局刊本（《无求备斋易经集成》据之影印）、清光绪中广雅书局刊民国九年（1920年）番禺徐绍启汇编重印本。

（四）考索易图的易学著作：

《易图条辨》一卷

清代学者把宋易中象数之学称为图书之学，它来源于道教的解《易》系统，魏伯阳《参同契》易学，被唐朝和五代的道教继承下来，并以种种图式，表示其炼丹理论，此种解《易》的学风，到宋代演变为图书学派。此派推崇先天太极及《河图》、《洛书》之说，并以此解释《周易》原理。清朝初期，随着考据学的兴起，在易学界掀起了清算图书之学的高潮，出现了如毛奇龄《河图洛书原舛编》、黄宗羲《易学象数论》、黄宗炎《图书辨惑》、胡渭《易图明辨》等数部著作，他们的易学观虽然不尽相同，但都是从考据学的角度出发，对宋代以来的图书之学进行批判。张惠言《易图条辨》正是继承了他们的某些观点，在有清一代出现的又一部力辨图书之学的著作。是书首辨河图洛书，次辨刘牧太极生两仪、天地数十有五、四象生八卦等五图，次朱子启蒙图，次太极图，次赵撝谦天地自然之图、赵仲全古太极图，次参同契纳甲图、汉上易卦纳甲图，次《皇极经世》，次

^① 张惠言：《易纬略义序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第57～58页。

《读三易备遗》，次《卦变图》，次朱子卦变，次程苏卦变，次反对为卦变。此书援引古说并毛奇龄、黄宗羲、胡渭考证结果，对河图洛书、太极图等一一加以辨析。张氏于此书中，对前人之说并不是一一加以接受，而是在考证的基础上有所突破。

此书现有清抄本（藏复旦大学图书馆）、清光绪十四年（1888年）南菁书院刻《皇清经解续编》本（《无求备斋易经集成》据之影印）。

二 张惠言的易学思想

（一）扬汉抑宋

从汉学与宋学的分野来看，张惠言无疑可称得上精通“汉学家法”的学者。刘师培曾言：“武进张惠言治《易》亦宗虞、郑，作《周易虞氏义》、《郑氏易》，并作《周易易礼》、《虞氏消息》。姚佩中、刘逢禄、方申宗其意。佩中作《周易姚氏学》、逢禄作《易虞氏五述》、申作《易学五书》，咸以象数为主，或杂援讖纬，然家法不背汉儒。”^①张惠言一生精研汉易，专攻虞翻易学，从《周易虞氏义序》、《周易虞氏消息》及其他几种有关汉易的著作中，可以看出张惠言对汉代易学极为重视，就经学史而言，其易学不可避免地带有扬汉抑宋的思想倾向。张惠言对宋代易学持否定态度，并把其根源追溯到魏晋玄学的代表人物王弼那里，指出：“自王弼《注》兴而《易》晦，自孔颖达《正义》作而《易》亡。宋之季年，学者争说性命，莫不以王孔为本，杂以华山道士之言。”^②“自魏王弼以虚空之言解

① 刘师培：《刘申叔遗书·经学教科书·近儒之〈易〉学》，江苏古籍出版社1997年版，第2085页。

② 张惠言：《丁小雅郑氏易注后定序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第59页。

《易》，唐立之学官，而汉世诸儒之学微。独资州李鼎祚作《周易集解》，颇采古《易》家言，而翻注为多。其后古书尽亡，而宋道士陈抟，以义造为《龙图》，其徒刘牧，以为《易》之《河图》、《洛书》也。河南邵雍，又为《先天》、《后天》之图。宋之说《易》者，翕然宗之，以至于今，牢不可破，而《易》阴阳之大义，盖尽晦矣。”^①王弼“以虚空之言解《易》”，实际上也就是以《老》、《庄》解《易》，将老子无为的思想贯穿于《易》的解说之中，排斥汉易中的象数之学，这一解《易》风气对后世产生了深刻的影响，形成了玄学派易学。张惠言对这一学派是持有批判态度的，曾慨叹：“魏晋以庄、老乱天下，而《易》先受其祸。”^②他认为以说“性命”为特征的宋代易学，本于王弼、孔颖达的体系，并杂有华山道士陈抟的易说，使“《易》之阴阳大义”隐晦难懂。其所著《易图条辨》继承了黄宗羲、毛奇龄、胡渭等人评论图书之学的成果，对陈抟和刘牧的河图洛书说，邵雍的先天后天说及刘牧《太极生两仪图》、周敦颐《太极图》、赵撝谦《天地自然图》、赵仲全《古太极图》、《汉上易卦纳甲图》等一一加以辨析，同样是对宋易的驳斥与反对。如其论陈抟龙图云：“盖其（陈抟）始为此图，仍用汉儒消息，不过推其端于未合之时，有十五之位，二十四之用，以自异于古，虽妄以为《龙图》，而犹未敢尽没古人成象之义，故曰‘天散而示之，伏羲合而用之。’则亦未便以为龙马背上之文也。雷思齐云：‘全用《大传》五十有五之数，杂以纳甲，可谓窥其奥矣。’后祖述之者，妄为神奇，乃始凿凿如见龙马之毛、灵龟之背，遂并其原叙之文，亦不可解矣。”其论刘牧《太极生两

① 张惠言：《周易虞氏义序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第38页。

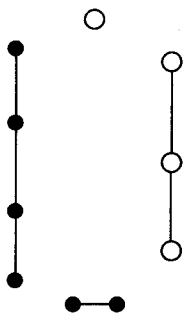
② 张惠言：《易义别录序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第53页。

仪图》(见图1^①)云:“刘氏此图,一南、二北、三西、四东,盖先天之卦始乎此矣。不知一、三立阴方,二、四立阳方,阴阳之位已错。”其论刘牧《四象生八卦图》(见图2)云:“乾坤艮巽,象其画数,可谓巧矣,坎离震兑皆三画,何耶?不特此也,刘氏所谓河图之数,一六合北,坎乾也;三八合东,震艮也;二七合西,坤兑也;四九合南,巽离也。乃今以九生兑坤,七生离巽,是何违错耶?河图之数,自一至九而虚五以应八卦。今于数虚其自一至五,而分六七八九为三者,五四五六者各一以为八卦,乃曰此河图之数也,其谁信之。”其论朱熹《河图》(见图3)云:“《河图》实有五十,而曰虚其五十为太极。以其五十为太极而虚之耶?将以五十在中,居太极之位而当太极耶?朱子与陆象山论太极,言极不可训为中,据此则极仅中之名。不然,五十非起数之本也,两仪有四,四象有八,其病与刘牧正同。而四方之象皆一阴一阳,又未见其分四象也。析四方之合,其谓六七八九乎?补四隅之空,其一二三四乎?然不识坤何以六,艮何以一,乾何以七,兑何以二,此于数无一合者,又不若刘牧之巧矣。”其论《太极图》云:“《太极图》为希夷(陈抟)所传,朱子发(朱震)之言必非无征。道家以之言丹,周子(周敦颐)以之论《易》,则改水火为两仪,改三五归一为二五妙合。毛大可(毛奇龄)之说不足以驳之,胡舄明(胡渭)据《道藏》之图以为今图,系后人所改,证之《汉上易图》,则至为确凿,盖朱子所定也。易以阴阳为体,动静为用,阴阳相并俱生,分而迭用。《太极图说》则以阴静为体,阳动为用,其病与康节(邵雍)正同。朱彝尊云,自汉以来,诸儒言《易》,未有及《太极图》者,惟道家有《上方太洞真元妙经》著太极三五之说,唐开元中,明皇为制序,而东蜀卫琪注《玉清无极洞仙经》,衍有《无机》、

① 此图与图2、图3、图4均采自张惠言《易图条辨》、《皇清经解续编》本。

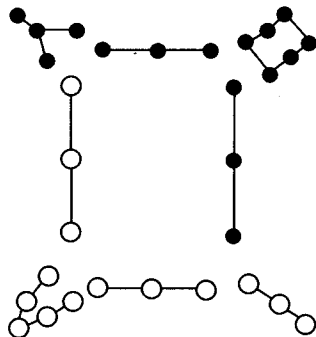
《太极》诸图。陈抟居华山，曾以《无极图》刊诸石……由是诸儒推衍其说，南轩张氏谓元公自得之妙，盖以手授二程先生者，孟氏以来未之有也。”

刘牧太极生两仪图



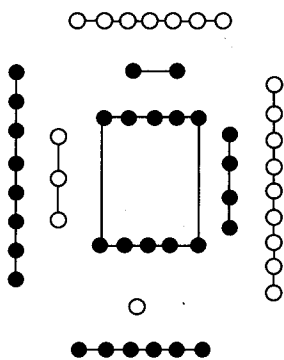
(图1)

刘牧四象生八卦图



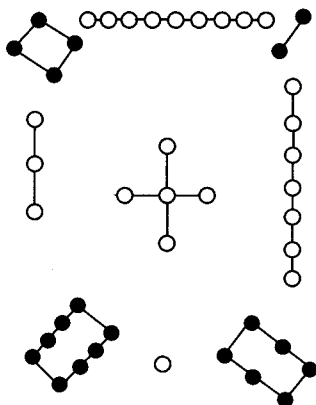
(图2)

朱子启蒙河图



(图3)

洛书



(图4)

宋儒解经，轻象数而重义理，往往离象而言理，无法正确解释卦爻辞的涵义。张惠言在其易学著作中多次批评宋易的这种倾向，如其于《虞氏易事》卷下《咸》卦下云：“‘憧憧往来，朋从尔思’谓思之所至，感以正则无不从。《系》以寒暑日月往来为说，则往来非私义明矣。往来非私，则朋从非党，殊途同归，一致百虑，正谓此‘憧憧往来’耳。《象》曰未光大者，谓四未正，故憧憧往来，以求光大也。宋儒不知观象，故其说纰缪为甚。”另如《虞氏易事》卷上《复》卦下云：“‘出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复’，言天地之心也。阴阳消长，以道言之为剥丧，若以天地言之，则出入皆阳所自为，何疾之有。反复其道，终则有始；七日来复，天行有常。一消一息，以生万物，阳为阴主，有出入而无绝息，此天地之心也。程《传》云：‘先儒皆言静见天地之心，不知动之端乃天地之心也。’”张惠言对程颐此说极为不满，云：“荀氏（荀爽）云：‘阳起初九，为天地心，万物之始，吉凶之先。’是以动为天地之心，伊川不读汉人书耳。”又如张惠言解释艮卦卦辞：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”云：“上为时止，三为时行，人之一身皆动，而背独止，止者非不动，谓思不出位，各得其职之谓也。”程颐释此卦卦辞云：“人之所以不能安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故艮之道，当艮其背。所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安。不获其身，不见其身也，谓忘我也。无我则止矣，不能无我，无可止之道。行其庭不见其人：庭除之间，至近也。在背，则虽至近不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。”^①朱熹释此卦卦辞则云：“艮，止也。一阳止于二阴之上，阳自下升，极上而止也。其象为山，取坤地而隆其上之状，亦止于极而不进之意

① 程颐：《程氏易传》，齐鲁书社2003年版，第302页。

也一。其占则必能止于背，而不有其身；行其庭，而‘不见其人’，乃‘无咎’也。盖身，动物也。唯背为止，艮其背，则止于所当止也。止于所当止，则不随身而动矣，是不有其身也。如是，则虽行于庭除有人之地，而亦不见其人矣。盖‘艮其背’而‘不获其身’者，止而止也。‘行其庭’而‘不见其人’者，行而止也。动静各止其所，而皆主夫静焉，所以得无咎也。”^①而张氏依虞翻^②和惠士奇《易说》^③之义，认为艮卦上九为时止之象，九三为时行之象，并批评了程朱对艮卦卦辞的解释，云：“程朱言时止而未能言时行，故谓二随三为不得其志，四艮身为不足以天下，五艮辅为君德不全，显背经文以成其义。汉人说理，岂不优于宋人哉！”^④

曾国藩于《茗柯文序》言及汉学与宋学，对汉学的“附和偏说，而不知返”提出批评，但对张惠言的汉学成就却给予较高评价，云：“自考据家之道既昌，说经者专宗汉儒，厌薄宋儒义理心性等语，甚者诋毁洛闽，披索疵瑕，枝之搜而望其本，流之逐而遗其源；临文则繁征博引，考一字，辨一物，累数千万言不能休，名曰‘汉学’。前者自矜创获，后者附和偏说，而不知返，君子病之。先生求阴阳消息于《易》虞氏，求前圣制作于《礼》郑氏，辨《说文》之谐声，剖析豪

① 朱熹：《周易本义》，齐鲁书社2003年版，第148～149页。

② 徐芹庭《虞氏易注阐微》引虞翻注“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”云：“艮止也，时止；时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也；上下敌应，不相与也；是以不获其身，行其庭不见其人，无咎也。位穷于上故止也；时止谓上，阳穷上故止；时行谓三，体处震为行也；动谓三，静谓上，艮止则止，震行则行，故不失时；五动成离，故其道光明。谓两象各止其所。艮其背背也。两象相背，故不相与也。”见徐芹庭：《虞氏易述解》，台北五洲出版社1974年版，第205页。

③ 惠士奇《易说》以艮其背不获其身为上，行其庭不见其人为三，又以上九敦艮为艮其背。

④ 张惠言：《虞氏易事》卷下，《丛书集成初编》本。

芒,固亦循汉学之轨辙而虚衷研究,绝无陵驾先贤之意萌于至隐。”^①要之,张惠言重视汉代易学,但并非不加选择的唯汉是尊,与惠栋“凡汉皆好”^②的治学主张大为不同。因为张氏认识到汉代诸家易精粗混杂,其中杂有“蕤琐附会之说”,以致“后之学者指汉师为术数而不敢道”,^③故张氏对惠栋《易汉学》详述京房《积算》就颇具微词,认为京氏《积算》、《占候书》非易学著作,其中夹杂有阴阳灾变之说,在论及其易学时,应予以剔除,所以张氏在其《易义别录》中称:“惠定宇《易汉学》发明京氏《积算》为详,余以为非京氏之所以为《易》,故不录《占候书》,而辑《章句》为一卷。”^④

汉代诸儒治易重象数,至魏晋以玄学治易,至宋明而变为义理之学,并杂以图书之说,客观地讲,这种变化未必不是一种学术进步,但汉易因这种变化而隐晦,亦是事实。清代学者诸如惠栋、张惠言等重视汉代易学,其目的在于廓清笼罩于易学的层层迷雾,还汉易本来面目,这样,就不难理解他们易学中的“扬汉抑宋”的思想倾向。

(二) 崇尚阴阳消息之说,注重探索宇宙、人生的消息变化

“消息”之说,李道平《周易集解纂疏诸家说易凡例》言之较详,云:“《剥·彖传》曰‘君子尚消息盈虚’,《丰·彖传》曰‘天地盈虚,与时消息’,故古人称‘伏羲作十言之教’,谓‘乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息’。《易纬》称‘圣人因阴阳起消息,立乾坤以统天

① 曾国藩:《茗柯文序》,见《茗柯文编》附录,上海古籍出版社1984年版,第263页。

② 梁启超语,见《中国近三百年学术史·清代学者整理旧学之总成绩(一)》,东方出版社1996年版,第223页。

③ 张惠言:《易义别录序》,见《茗柯文编》二编卷上,上海古籍出版社1984年版,第51页。

④ 同上,第48页。

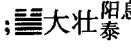














地’。《稽览图》云‘唯消息及四时卦当尽其日’，又云‘消息及杂卦相去，各如《中孚》’。太史公亦曰‘黄帝考定星历，建立五行，起消息’皇侃注云‘《乾》者阳生为息，《坤》者阴死为消’。消息之义，盖已古矣。孟氏传其学，荀氏言之不能具，惟虞氏所注犹存其概。大抵《乾》、《坤》十二辟卦为消息卦之正。其自《临》、《遁》、《否》、《泰》、《大壮》、《观》生者，谓之爻例。自《乾》、《坤》生者，不从爻例。每二卦旁通，则皆消息卦也。消息卦皆在《乾》、《坤》相合之时，则《剥》、《复》、《夬》、《姤》、《泰》、《否》之交也。近惟武进张氏言之最精，其详具所著《周易虞氏消息》。”^①虞翻解《易》，重阴阳消息，如其注《坤·彖传》“东北丧朋，乃终有庆”云：“阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日，震象出庚，故‘乃终有庆’，此指说易道阴阳消息之大要也。”李道平《疏》云：“‘此指说易道阴阳消息之大要也’者，盖孟喜焦京以十二月辟卦明一岁阴阳消长之要，此则以六纯卦言一月阴阳消长之要也。”^②张惠言专攻虞翻易学，自然崇尚其阴阳消息之说，于《周易虞氏义序》中有云：“孟喜传《易》家阴阳，其说《易》本于气，而后以人事明之。八卦六十四象，四正七十二候，变通消息，诸儒皆祖述之，莫能具。当汉之季年……唯翻传孟氏学。既作《易注》，奏上之献帝……翻之言《易》，以阴阳消息六爻，发挥旁通，升降上下，归于乾元用九，而天下治……然则求七十子之微言，田何、扬叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，何所自焉？故求其条贯，明其统例，释其疑滞，信其亡阙，为《虞氏义》九卷；又表其大旨，为《消息》二卷。”可见，张惠言视“阴阳消息”之说为虞氏易之大旨，所谓“求其条贯，明其统例”，此“条贯”、“统例”，即“阴阳消息”，故撰《周易虞氏消息》一书，力求阐发虞氏易的原理及其解易

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第14页。

② 同上，第74页。

体例,并将其归结为阴阳消息说。“八卦消息成六十四卦,为虞氏最精之义”,张惠言《周易虞氏消息·八卦消息成六十四卦第六》首列六十四卦消息、次释卦名、次为原始要终图。于六十四卦消息,每卦皆引虞氏《注》语,对六十四卦加以排列组合,以明虞氏解易之消息大要。并云:“卦变消息,盖孟氏之传也,荀氏亦言之而不能具,其他则多舛矣。其法有爻之,有旁通,有消息卦,有消息所生之卦,《注》虽残缺,考约求之,盖乾坤十二辟卦为消息卦之正。”^①以“阳盈”、“阴虚”之义分六十四卦为两组。其“阳盈”之卦三十二,为䷗复阳初出震;䷒临兑二得朋、䷓升初三、䷔明夷二、䷧解初四、䷲震二之;䷊泰乾盈、䷗井初之、䷗既济五、䷨损初之、䷵归妹三之、䷻节三之、䷥贲上之、䷷旅贲初之四、䷮蛊泰初之上、䷐随否上之初、䷋否泰反、䷽小过临阳未至三而观四已消,于爻,晋上之三。;䷓观亏巽、䷢晋四之、䷂艮五之;䷖剥消艮;䷁坤人坤、䷌谦乾上九来之坤、䷉履乾三之坤,初为复,上息。䷆师谦三降之坤二、䷌同人师二之坤,初为复,上息。䷇比师二上之五、䷡大有比五之坤,初为复,上息。䷝离坤二五之乾,于爻,遁初之五。䷫坎乾二五之坤,于爻,观上之二。䷂屯坎二之初、䷱鼎大壮上之初,实离二之初。“阴虚”之卦亦三十二,为䷗遯乾坤相遇,巽象退辛;䷌遁艮象消丙、䷋无妄上之初、䷅讼三之、䷤家人初之、䷮巽二之;䷋否虚、䷮困上、䷿未济二之、䷲渐三之、䷞咸上之、䷺涣四之、䷔噬嗑初五之、䷲丰噬嗑上之三、䷩益否上之初、䷟恒泰初之四、䷊泰否反、䷌中孚遁阴未及三而大壮阳已至四,于爻,自讼

① 张惠言:《周易虞氏消息》卷上,《皇清经解》本。张氏“八卦消息成六十四卦”以乾、坤、复、遯、临、遁、泰、否、大壮、观、夬、剥十二消息卦说为其统纲,每卦之下皆引有虞氏注,并在文中加以补充与说明,下诸卦并同。其《周易虞氏消息》所载《六十四卦消息图》按:下文所引各卦卦象及对各卦卦变的解释均引自《皇清经解》本《周易虞氏消息》。要之,张氏以“阳盈”、“阴虚”之义分六十四卦为两组,每组又分为六类,两组凡十二类,以十二消息正卦复、临、泰、观、剥、坤、遯、遁、否、大壮、夬、乾各为一类,每类首卦顶格,以下衍生各卦低一格或若干格,原书竖排,今改为横排,每类以分号隔之。

四之；大壮^{阳息泰}、需^{四之五}、兑^{五之三}；夬^{阳决阴}；乾^{阴就乾}、豫^{复初之四}、小畜^{豫四之坤，初为复，上息。}、萃^{观上之四，实豫四息五。}、大畜^{萃五之复二成临，于爻，大壮初之上。}、蹇^{观上反三，即}萃四反三。、睽^{大壮上之三，实蹇三之复二成临，上息，或无妄二之五。}、大过^{阳伏巽中，体复一爻，于爻，大壮五之初，或兑三之初。}、颐^{晋四之初，或以临二之上，巽伏震中。}、蒙^{艮二之三，实颐初之二。}、革^{遁上之初，实大过初之二。}。以上是张惠言对虞氏消息之义加以融会贯通，提出了十二消息正卦变化而得其馀五十二卦，，可谓最得虞氏消息卦变之精义。

张惠言研究易学，崇尚阴阳消息之说，着眼于探索宇宙、人生的消息变化。如他在《答钱竹初大令书》中一再表明：“惠言所习者，伏羲、文王、孔子之易，非魏伯阳、陈抟之易。”这充分表明，他并非对易学作抽象的、哲理的研究，而是把易作为观察社会、探索人生的消息变化的工具，云：“孔子曰：‘原始反终。’故知死生之说。人以阳生。《复》，人之始也。《坤》，人之终也。自《复》而《临》而《泰》，谓之息，人之少而壮也。自《否》而《观》而《剥》而入于《坤》，谓之消，人之老而死也。……往来者惟《泰》《否》焉。故《泰》《否》者，盛衰之枢也。君子泰则不使为否，否则能使为泰，其用在《损》《益》。故曰：《损》《益》，衰盛之始也。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。言阴变阳化，六位各正，如《既济》也。故《损》之变为《既济》，则不反《否》；《益》之变为《既济》，则反《泰》，所谓各正性命也。性者，人之成也，于卦为《震》。命者，天之令也，于卦为《巽》。《益》之为象也，复乎性而尽命，《损》象反之，反性命者不可以久。故可贞，正其性命也。故人之盛也而忽衰，忿欲害之也。‘惩忿窒欲’，《损》之道也，虽常泰可也。人之既衰也，是忿与欲之过也。迁善改过，《益》之道也，虽反泰可也。君子穷理尽性，以至于命，如此而已。虽然，君子岂以为常盛而不衰哉？……一阴一阳之谓道，《既济》之象是也。君子之正性命也，为明道也，为行道也。故曰：‘朝闻道，夕死可矣。’无益于天地万物而私其身以长存，君子以木石之生，犹之乎腐草之萎尔已。且夫

《泰》，损其初则《损》，损其二而《益》，损其三而《否》矣。夫《否》，损其上则《益》，损其五而《损》，损其四而《泰》矣。故《益》有损焉，《益》之大者也，非《损》也。《损》有益焉，《损》之大者也，非《益》也。君子劳精神，苦思虑，汲汲然不敢宁也，皇皇然不敢暇也，内以益其心，而外以益于人，是损而益也。君子谓之泰。若夫屏圣智、绝礼义；蓄其精，恐其易竭也；保其神，恐其易耗也；内以愚其心，而外以乱天下，是益而损也，君子谓之否也。”^①张氏另有一篇《周生字说》，虽为代作，亦能体现出他以易探索宇宙、人生的消息变化的易学思想。他说：“天下不动之物不可以久，穀久则蠹，器久则敝，水久而不流则汗，山久无行焉则藪。天地日月所以能久者以其动也。故曰：不息则久。虽然，夫动者，君子之所慎也。在《易》之《恒》：‘君子以立不易方。’说者曰：君子谓乾三也，乾坤交而三不变，故立不易方。其在《乾》曰：‘君子以自强不息。’说者曰：君子谓三也，当《乾》之革，于时偕行，故自强不息。由此观之，不息而能久。德无盛于乾三者，其爻曰：‘君子终日乾乾，夕惕若，夤无咎。’夤者，敬而危之之辞也。《乾》至三而《泰》，一泰一否，若昼之在昼，不可久也，故君子敬而危之。孔子曰：‘知至至之，可与几也，言日新也。知终终之，可与存义也，言守道也。’故曰虽危无咎。此三所以不息，而久于其道也。然则，夤而后能不息，不息而后可以恒，进德修业，其本如此。”^②

（三）“易有太极为乾元”的宇宙观

综观易学哲学史，易学家们对太极有着不同的解释，表现出不同的宇宙观，主要说法有三种：一种为汉唐多数易学家所主张，以

^① 张惠言：《答钱竹初大令书》，见《茗柯文编》四编，上海古籍出版社1984年版，第147～148页。

^② 张惠言：《周生字说》，见《茗柯文编》外编卷上，上海古籍出版社1984年版，第215页。

太极为混沌未分的元气，既太极元气说；一种为魏晋以王弼为代表的易学家所主张，以太极为“无”；一种为宋代的程颐、朱熹为代表的易学家所主张，以太极为宇宙的根本原理——“理”或“道”。以太极为气，由太极两仪四象的模式发展出气本论；以太极为理，则由之发展为理本论。^① 清乾嘉时代的易学家，大多选择的是气本论的思想。张惠言据虞翻注文，在气本论的基础上，提出了“易有太极为乾元”的宇宙观。

《易·系辞》有云：“易有太极，是生两仪。”虞翻注云：“太极，太一也。分为天地，故生两仪也。”虞氏以太一释太极，但太一为何义，并没有明确说明。张惠言《周易虞氏义》于此虞注下有疏云：“《乾凿度》曰：‘太一取七八九六之数，以行九宫，四正四维，皆合于十五。’郑氏《注》云：‘太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行于八卦日辰之间曰天一。’又引《星经》曰：‘天一、太一，主气之神。’然则，太一即乾元也。在天为北辰，在易为神。虞君注斗，寂然不动，感而遂通，谓此太一也。”此处，张氏以《易纬》郑注解释太极即太一说，并提出太一（即太极）为乾元。张氏于《周易虞氏消息·易有太极为乾元》中，着重探讨了太极乾元说。《系辞下》有云：“天下之动贞夫一者也。”虞翻注云：“一谓乾元。”张惠言以此为理论基础，并结合《乾凿度》对“太易”、“太初”、“太始”、“太素”的解释，具体探讨了“易有太极之气”说，云：“易无形畔者，太易也，未见气也。一七九曰气变，太初也。……易变而为一者，太易动而有气也。……复变而为一，此一为形变之始，则犹太始也。有形而无质是为太极。分为天地而有质乃为太素。天地既立，则太极之气，出阳入阴，变天化地，以生万物，是乃所谓易也。太极虽兼有阴

^① 朱伯崑：《周易知识通览》第二编《易传·〈易传〉的范畴与命题·太极》，齐鲁书社1993年版，第244页。

阳，然阴不自生，丽阳而生。太易之所以动者是阳而非阴。故言一七九，不言二八六。天地之所以变化者，亦皆阳非阴也。”张氏如此解释“易有太极”，其目的在于说明太极乃天象变化的动力，因而又为万物生化的本原。就象数而言，他推崇的是“一”和“阳”，认为卦象以及天地万物的变化皆基于此。^①此一和阳，又称之为乾元，张氏于下文又探讨了太极与乾元的关系，云：“圣人以三画象一七九而谓之乾，即太极也。既立乾，然后效之而为坤。则以乾象天，以坤象地，七九象阳之气，八六象阴之气，而以一为乾元，故曰天下之动贞夫一者也，是天下之初，故四至嘖也。其在爻则为复初，以其为乾之最初也。二丽于一，乾有元而坤凝之以为元。其实坤无元也。乾元之气正乎六位，则谓之道，即太极之正也，行乎阴阳，出入变化，则谓之神，即太极之行也。”

张氏所提出的“易有太极为乾元”说，为虞翻对乾元用九的解释提供了宇宙观基础，其于《周易虞氏消息·乾元用九》中云：“阴阳虽分用九六，皆一以乾元摩荡。故曰天下之动贞夫一，乾元用九而天下治。故圣人必观其会通，以行其典礼，是故谓之爻。爻者，效也，效乾元者也。会，合也，谓乾坤交通，旁通谓以乾亨坤。典礼谓三百八十四爻法，日行一度，出乾入坤，则出入以度，既有典常是也。皆谓消息之次也。”张氏此义是说，太极的变化自乾元始，“皆一以乾元摩荡”而生成八卦以及六十四卦。当代易学家朱伯崑曾对张惠言“易有太极为乾元”的宇宙观加以评论，云：“可以看出，其太极乾元说，无非是将乾卦初画一阳生哲理化，从筮法中的乾元说导出乾元之气为太极的宇宙观。……但就哲学史说，此种太极观，经过宋明以来本体论学说的阶段，再重谈《易纬·乾凿度》的宇宙发生论，已丧失其生

^① 朱伯崑：《易学哲学史》第四卷《道学的终结和汉易的复兴》，华夏出版社1995年版，第314页。

命力,其意义只是为虞翻的卦气说和卦变说提供理论根据而已。”^①
综观易学史,此种评价还是相当客观的。

(四)“日月在天成八卦,庖牺则天作八卦”的八卦生成观

张惠言根据虞氏注文,并加以糅合,在其《周易虞氏消息》中具体阐发了“日月在天成八卦,庖牺则天作八卦”的八卦生成观。其论日月在天已有八卦之形引虞翻对《系辞》“古者庖牺氏……于是始作八卦”的解释:“庖牺观鸟兽(张惠言释“鸟兽”为“日月”)之文,则天八卦效之。易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦乃四象所生,非庖牺之所造也^②。故曰象者,象此者也。则大人造爻象以象天,卦可知也。而读《易》者咸以为庖

① 朱伯崑:《易学哲学史》第四卷《道学的终结和汉易的复兴》,华夏出版社1995年版,第316页。

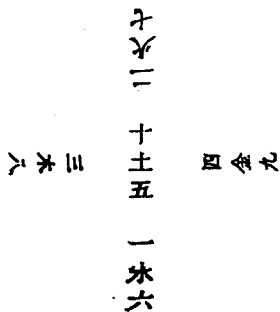
② 萧汉明先生云:“虞氏在诠释‘两仪生四象,四象生八卦’时说:‘四象,四时也;两仪,谓乾坤也。’‘乾二五之坤,则生震坎艮;坤二五之乾,则生巽离兑。故四象生八卦,乾坤生春,艮兑生夏,震巽生秋,坎离生冬者也。’虞氏似乎为了回避四气、四数,结果把简单的问题弄复杂了。他的诠释不能说明‘两仪生四象,四象生八卦’,只能理解为两仪生八卦,八卦生四象。八卦生四象这一结论是他从月相纳甲图式上推导出来的。乾坤在东,东方为春;艮兑在南,南方为夏;震巽在西,西方为秋;‘三十日坤象灭乙’,日月‘一会于壬’(释《说卦》‘水火不相射’),壬癸,北方水位,故谓‘坎离生冬’。尽管如此,他并不认为自己业已修改了‘四象生八卦’的圣人之论。八卦既然是日月悬天自然生成之象,那么其‘非庖牺之所造’便似乎成了一个不容置疑的结论。”以上见刘大均先生主编《象数易学研究》第三辑《虞翻易学与〈周易参同契〉》,巴蜀书社2003年版,第103页。黎心平博士在其博士论文《〈周易虞氏消息〉研究》中引有萧汉明先生此说,并认为:“虞翻对‘四时’的理解表面上看是春夏秋冬四时,即他所说的‘四象,四时也’,实际情况是,他更倾向于把‘四时’看成是太阳运转所呈现出现象。……虞翻所说的‘四时生八卦’,就说明了太阳的运行对月体运行的统摄,或者说是阳对阴的统摄,‘四象生八卦’这样的说法也无可厚非。”

牺之时，天未有八卦，恐失之矣。天垂象，示吉凶，圣人象之，则天已有八卦之象。”此处，虞氏认为天已有八卦之象，非庖牺的主观创造。又虞氏注《系辞》“是故易者象也”云：“易，谓日月。在天成八卦象，县象著明莫大乎日月是也。”可见，虞氏视八卦之象为日月之象。又其注《系辞》“县象著明，莫大乎日月”云：“谓日月县天，成八卦象。三日暮，震象出庚，八日，兑象见丁，十五日，乾象盈甲，十七日旦，巽象退辛，二十三日，艮象消丙，三十日，坤象灭乙，晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中。日月相推而明生焉，故县象著明，莫大乎日月。”这里，虞氏运用其“月体纳甲说”，指出了八卦与日月的关系，进而为其“天已有八卦之象”提供理论基础。张惠言于《周易虞氏消息·日月在天成八卦》中，运用虞氏“月体纳甲说”，对“天已有八卦之象”加以阐释与总结，云：“日月者，太极之神。天地四时阴阳诎信之象，皆于日月著之。月无光，受日为明，依此知阴之生皆阳也。……所谓两仪生四象者，甲乙春，丙丁夏，庚辛秋，壬癸冬也。由是而观，日月之行，则月三日昏见于庚，明生于下，震象也；八日上玄见丁，明盛于下，兑象也；十五日盈于甲，明满，乾象也，是为阳息。十七日晨见于辛，魄生于下，巽象也；二十三日下玄见丙，魄盛于下，艮象也；二十九日入于乙，明尽，坤象也，是为阳消。晦朔之间，日月藏于癸，合于壬，阴阳相通，坎离象也。故月至甲乙而乾坤象见，故乾坤生乎春，乾甲坤乙相得合木也。至丙丁而艮兑象见。故艮兑生乎夏，艮丙兑丁相得合火也。至庚辛而震巽象见，故震生乎秋，震庚巽辛相得合金也。日月会于壬癸而坎离象见，故坎离生乎冬。日月之会不可见，以望之月中，昼之日中，见其象，故坎离生乎壬癸而位乎中宫。坎戊离己相得合土，天壬地癸相得合水，戊己壬癸皆坎离也。此之谓四象生八卦。”张惠言于《日月在天成八卦》中又作有“天地之数”、“日月之数”、“八卦之

数”三图①(见下),把天地、日月、八卦联系在一起,目的是为了进一步说明“天已有八卦之象”。其“天地之数图(图5)”来自于陈抟,图解了上文所提到的“五行之数”中的“五行之数”,即一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五十为土。其“日月之数图(图6)”,图解了上文所提到的“十日之数”中的“十日之数”,解释了十天干与数的关系,即甲一,乙二,丙三,丁四,戊五,己六,庚七,辛八,壬九,癸十。并配之于四时,则甲乙为春,丙丁为夏,戊己为中央,庚辛为秋,壬癸为冬。可见,张氏以上二图,是专为解释“两仪生四象”而作。其所作“八卦之数图(图7)”,是在惠栋《易汉学》中所制虞翻“八卦纳甲图”的基础上而成,惠氏解释此图时未配以五行四时,而张氏此图,是专为解释“四象生八卦”而作,则把五行四时说纳入其中。

天地之数图

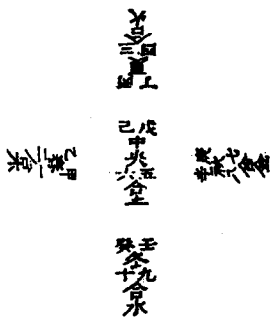
數之地天



(图5)

日月之数图

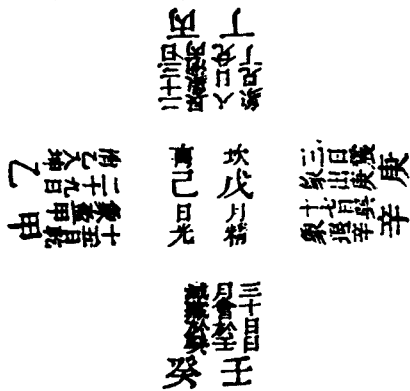
數之月日



(图6)

① 此三图均采自张惠言《周易虞氏消息》,《续修四库全书》本。

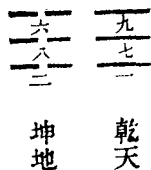
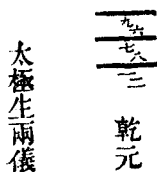
八卦之数图



(图7)

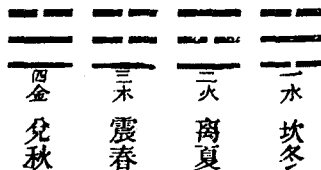
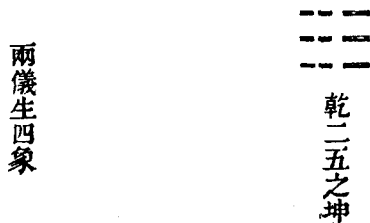
关于八卦的生成问题,《系辞》已明确指出:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”虞翻对此的解释为:“两仪为乾坤也。乾二五之坤成坎离震兑,震春兑秋,坎冬离夏,故两仪生四象。乾二五之坤则生震坎艮,坤二五之乾则生巽离兑,故四象生八卦。”虞氏又认为“天已有八卦之象”,八卦非庖牺所造(上已论),只不过是其在天象的基础上作出八卦,但对于八卦的生成问题,虞氏的解释未免过于简略。张惠言则在“日月在天成八卦”的基础上论证了“庖牺则天作八卦”的八卦生成观。张氏基于虞氏易注,在《周易虞氏消息·庖牺则天八卦第三》对庖牺则天象作八卦的步骤给予了缜密的推导:步骤一:太极生两仪。虞翻以太极为太一,即乾元(上已论),两仪为乾坤亦即天地。张惠言基于此而诠释“太极生两仪”云:“其(庖牺)作易也,先以三画象太极之一七九,又效法为二六八之三画以为乾坤而象天地,是太极生两仪。”张氏此说,可参见其

太极生两仪图



(图8)

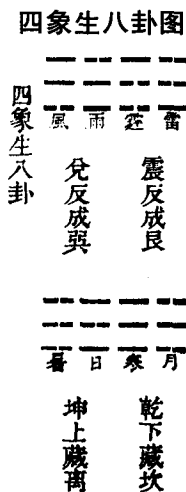
两仪生四象图



(图9)

《周易虞氏消息·庖牺则天八卦》所载《太极生两仪图》(图8),此图及下所引图9、图10与张氏的解释密切配合,可谓相得益彰,使张氏所论的八卦生成的步骤一目了然。步骤二:两仪生四象。虞氏以四象为坎离震兑又为春夏秋冬。张氏诠释“两仪生四象”云:“乾元之行,一施而为坎,再施而为离,一息而为震,再息而为兑,故曰:乾二五之坤,成坎离震兑(二五者,中气,非谓爻命)。皆阳生也。由是而布之坎阳之中以为月而配冬,天地一生水,乾元亦一生坎也。离阳之见以为月而配夏,天地二生火,乾元亦二生离也。震阳之生以为雷而配春,三生木也。兑阳之成以为雨而配秋,四生金也。此两仪生四象矣。”张氏此说,可参见其《两仪生四象图》(图9)。步骤三:四象生八卦。张氏对之诠释云:“既象其息,乃复象其消。兑之反为巽,雨之反则为风。震之反为艮,雷自上则为霆。于是乾下就坎以成阳而配寒,坤上就离以成阴而配暑,然后日月之象合焉。……故震成艮,坎藏乾,兑成巽,离藏坤,此四象生八卦也。”

张氏此说,亦可参见其《四象生八卦图》(图10)。要之,张氏以三个步骤所推导出的“庖牺则天作八卦”说,是以乾元消息及月体纳甲的消息之序为其关键点,这再一次体现了他“崇尚阴阳消息之说”的易学观。



(图10)

朱伯崑于其《易学哲学史》中对虞翻的“八卦在天说”加以评论,认为虞氏此说基于其日月为易说,是以天道来解释《周易》的原理。虞氏以天文现象附会八卦之象,其理论思维是基于其阴阳消息的原理,并认为其所论的八卦的形成,亦即阴阳消息的过程,从而导出八卦在天说。朱伯崑并对张惠言依据虞翻易注所提出的“日月在天成八卦,庖牺则天作八卦”加以评价,云:“就宋明以来的易学史说,其注疏也是不赞成以画卦或揲蓍成卦说解释‘易有太极’章。但从其解释中,可以看出,他企图将汉易中的各种说法,如十干说,五行生成说,卦气说,纳

甲说等,串通起来以此阐明虞氏易的‘条贯’和‘统例’。实际上,其所追求的统例,将汉易中不同系统的易说,撮合在一起,逻辑上并不能自圆其说,仍旧是一种失败的尝试。”^①我们认为,张氏此举,虽然是仍旧是一种失败的尝试,但其对虞翻易学所作的各种诠释与解说,对于我们今天了解虞翻易学乃至把握整个汉代易学,还是具有重大意义的。

三 《周易虞氏义》《周易虞氏消息》的治《易》特色

(一) 治《易》宗虞氏并兼顾其他各家

张惠言治易专宗虞氏,以虞氏易作为自己治《易》的立足点,一方面有感于惠栋的虞氏易研究乃“掇拾于亡废之后,左右采获,十无二三”,虽然“祖祢虞氏”但又“未能尽通”。但更大程度上是其对汉易的师承关系、授受源流加以考辨,并对汉代诸家易说予以比较鉴别之后,最终认为虞氏易与“夫子之微言”、“七十子之大义”更加契合。虞氏五世家传孟氏之易,张惠言于《易义别录序》中对《易》的传述系统加以考辨,并认为汉易中的孟氏、京氏、费氏,仅有孟氏易才为《易》之正宗,云:“《易》之传自商瞿子,以致田生,惟一家。焦氏后出。及费氏为古文,而汉之易有三。自是而后,田氏之《易》,杨、施、梁邱、高氏而五,唯孟氏久行。焦氏之《易》,为京氏。费氏兴而孟、京微焉。夫以传述之统,田生、丁将军之授受,则孟氏

^① 朱伯崑:《易学哲学史》第四卷《道学的终结和汉易的复兴》,华夏出版社1995年版,第318页。

为《易》宗无疑^①。”把孟氏易视为《易》之正宗，是张惠言在对虞氏易作出一番研究而得出的结论，因为他相信：“史称孟喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾异书，自言师田生，且死时枕喜膝，独传喜。梁丘贺以为妄言。喜竟以改师说，不得为博士。今观虞氏所说阴阳消息之序，神明参两之数，九六变化之用，精变神妙，将非田生之传，果有得其秘奥者哉？然遗文所存，皆零文碎字，其大义决不得见，藉非虞氏，则商瞿所受夫子之微言，其遂歇灭矣。夫学者求田河之传，则唯孟氏此文。求孟氏之义，则唯虞氏注说，其大较也。”^②诚然，张惠言仅据虞氏易阴阳消息等的精变神妙，来断言孟氏易得

① 按：张惠言视孟氏《易》为《易》之正宗，与当时学界正统观点并不相符，早在乾隆年间撰成的《四库全书总目》已对汉《易》的流传系统进行了细致考辨，并认为孟、京两家之学当归术数，费氏之《易》才为正传。《四库全书总目》经部·易类六《易汉学提要》有云：“考汉《易》自田王孙后，始岐为施、孟、梁丘三派。然考《汉书·儒林传》，称孟喜得《易》家候阴阳灾变书，诈言田生且死时，枕喜膝独传。梁丘贺疏通证明，谓田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事。又称焦延寿尝从孟喜问《易》，京房以为延寿即孟氏学，而翟牧、白生不肯，皆曰非也。刘向亦称诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大义略同，惟京氏为异党。则汉学之有孟、京，亦犹宋学之有陈、邵，均所谓易外别传也。费氏学自陈元、郑众、马融、郑玄以下，递传以至王弼，是为今本。然《汉书》称直长于卦筮，无《章句》，徒以《象》、《彖》、《系辞》十篇《文言》解说上、下经。又《隋志·五行家》有直《易林》二卷、《易内神筮》二卷、《周易筮占林》五卷，则直《易》亦兼言卜筮，特其爻象承应阴阳变化之说，与孟、京两家体例较异。合是三派，汉学之占法方约略尽此矣。夫《易》本为卜筮作，而汉儒多参以占候，未必尽合周、孔之法。然其时去古未远，要必有所受之。……孟、京两家之学当归术数，然费氏为象数之正传。”黎心平博士在其博士学位论文《〈周易虞氏义〉研究·引言》中对田王孙、孟喜、虞翻之间的授受关系有较为详尽的介绍，并引有刘大均先生之说，刘先生在其《“卦气”溯源》中从考察“卦气说”是否属于田何系统入手，认为孟喜确得田王孙之传。刘大均先生《“卦气”溯源》，载《中国社会科学》2000年第五期。

② 张惠言：《易义别录序》，见《茗柯文编》二编卷上，上海古籍出版社1984年版，第44页。

田生之传,并不一定符合客观事实^①。但我们也应该看到,张氏之所以认为孟氏易来自田何,并为《易》之正宗,其目的不过是为其研《易》专宗虞氏提供理论基础。对于一生所专心研究的虞氏易,张惠言在其《周易虞氏义序》中有非常详尽的论述:“翻之言《易》,以阴阳消息六爻,发挥旁通,升降上下,归于乾元用九,而天下治。依物取类,贯穿比附;始若琐碎,及其沈深解剖,离根散叶,鬯茂条理,遂于大道,后儒罕能通之……翻之学既世,又具见马、郑、荀、宋氏书,考其是否,故其义为精。又古书亡,而汉魏师说略可见者十馀家,然唯荀、郑、虞氏三家,略有梗概可指说,而虞又较备。然则求七十子之微言,田何、杨叔、丁将军之所传者,舍虞氏之注,何所自焉?”张氏又于《周易郑荀义序》中把虞氏易与郑玄、荀爽易比较鉴别,认为:“虞氏考日月之行以正乾元,原七九之气以定六位,运始终之纪以叙六十四卦,要变化之居以明吉凶悔吝。六爻发挥旁通,乾元用九,则天下治,以则四德,盖与荀同原,而阔大远矣。”正是因为虞氏易具备了汉易其他各家鲜能比及的学统纯正、方法精妙、意蕴阔大等特点,所以张氏一生萃力于虞氏易的研究。其所著《周易虞氏义》,企图以注疏的形式,全面整理与恢复虞氏易学。《周易虞氏消息》则是阐发虞氏解《易》的原理及条例,此书为其全面研究虞氏易提供了理论基础。《虞氏易事》阐释了虞翻《易》注中的有关人事的内容。《虞氏易礼》从礼学的角度出发,解说了虞氏易注中有关《周礼》的见解。《虞氏易候》为专释虞翻卦气而作。《虞氏易

① 按:柯劭忞对张氏的此种说法就颇具微词,云:“惟《汉书》称孟喜好自称誉,得《易》家候阴阳灾异书,自言师田生,且在时枕喜膝,独传喜。梁丘贺以为妄言。惠言乃据虞氏所说阴阳消息之序,神明参两之数,九六变化之用,以为田生所传于喜者,果为秘奥。斤斤然为辩护之辞,以与梁丘贺相驳难,亦可谓不急之争也。”以上见《续修四库全书总目提要》经部·易类《易义别录提要》,第77页。

言》则据《文言》之例，阐释其餘六十二卦的义理。张惠言对于虞氏易的研究，较之惠栋，更加全面与详尽，已初步形成《周易》虞氏学。就易学史而言，这标志着清代汉学家对汉易的研究已走上专门化和深化的道路。

从以上论证足可以看出张惠言对虞氏易可谓推崇备至，但他并非唯虞氏易是从，而是在治《易》过程中兼顾汉代其他各家易说。虞氏治《易》，并非没有缺憾，张氏已充分认识到：“虞氏之论象备矣，皆气也。人事虽具说，然略不贯穿。”^①并于《虞氏易礼序》中指出了虞氏治《易》疏于言礼的倾向。基于以上认识，张氏在尊奉虞氏易的同时并没有摒弃其他各家，其采取的做法是：“余于《易》取虞氏，既已推明其义，以郑、荀二家注文略备，故条而次之。自馀诸家，虽条理不具，然先士之所述，大义要旨，往往而有不可得而略也，乃辑《释文》、《集解》及他书所见，各为别录；义有可通，附著于篇；因以得其源流同异，若夫是非优劣，亦可考焉。凡孟氏四家：孟氏、姚信、翟元、蜀才。京氏三家：京氏、陆绩、干宝。费氏七家：马融、宋衷、刘表、王肃、董遇、王虞、刘瓛。子夏传非汉师说，别为一家。”^②在各家之中，张氏对郑、荀二家易说尤为重视，认为郑玄之易：“其列贵贱之位，辩大小之序，正不易之伦；经论创制，吉凶损益，与《诗》、《书》、《礼》、《乐》相表里，则诸儒未有及之者也。”荀爽之易：“其推乾坤之本，合于一元；云行雨施，阴阳和均，而天地成位，则章章乎可谓得《易》之大义者也。”^③张惠言如此看重郑、荀两家，故于《周易虞氏义》之外，另撰《周易郑氏义》二卷，《周易荀氏九家义》一卷，以阐述与挥发两家易说。其于《周易虞氏义》中亦多

① 张惠言：《虞氏易事序》，见《茗柯文编》二编卷上，第40页。

② 张惠言：《易义别录序》，见《茗柯文编》二编卷上，第43页。

③ 张惠言：《周易郑荀义序》，见《茗柯文编》二编卷上，第41页。

处引用荀氏乾升坤降说来阐释经文与补充虞义，并于《周易虞氏消息》中大量引用《乾凿度》郑玄注为其“消息说”服务。

可见，张氏治《易》，专宗虞氏并兼容数家之说，表明了其作为汉学家在治学方面的博大胸襟与开阔的视野。

（二）对虞氏《易》注的疏解与阐发力主取象说

张氏解《易》重“象”而不重“数”，在讨论“象”和“数”之间的关系时，他认为：“《易》者，象也。《易》而无象，是失其所以为《易》。数者，所以筮也。圣人倚数以作易，而《卦》《爻》之辞，数无与焉。汉师之学，谓之言象可，谓之言数不可。象、数并称者，末学之陋也。”^①象数历来并称，以与义理之学相对举。张惠言在处理“象”和“数”之间的关系时，所看重的是“象”而不是“数”，认为“数”仅作为占筮之用，“象”才是《易》的关键。所以张惠言在对虞氏易的疏解与阐发的过程中力主取象说。在《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》等著作中对经文的注疏及对虞氏易的阐发运用了诸如旁通说、卦变说、乾升坤降说、飞伏说^②、互体说、八宫卦说、五行说、纳甲说等，而这些说《易》的方法皆是从卦象的角度出发，均可以归为取象说。如《乾》卦辞“元亨利贞”一句，李鼎祚《周易集解》未引虞氏注，张惠言据虞氏其他注文加以补疏云：“《子夏传》云：元，始也。亨，通也。利，和也。贞，正也。《文言》注云：乾始开通，以阳

① 张惠言：《丁小雅郑氏易注后定序》，见《茗柯文编》二编卷上，第60页。

② 按：“飞伏说”为汉京房创立，宋朱震《汉上易传》云：“凡卦见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。”据此义，盖飞意为显见，伏意为潜伏未见。飞与伏相对而言，阳飞则阴伏，阴飞则阳伏。虞翻解《易》，亦用“飞伏说”。如《复·象》：“商旅不行。”虞注：“巽为商旅……遵巽伏初，故‘商旅不行’。”

通阴，故始通。义与《子夏传》同。乾始者，谓易出复初，探赜索隐，万物资始，故曰元。以阳通阴，六阳消息，二五利见，故曰亨。利谓坤来入乾，以成万物，美利利天下。当位曰正，二四上失位，变而之正，则云行雨施，天下平也。”^①疏中“《文言》注”指虞翻对乾卦《文言》“乾元者，始而亨者也”的注释。疏中用“以阳通阴，六阳消息，二五利见”来解释“亨”，即取乾坤旁通说。以“当位曰正，二四上失位，变而之正”解释“贞”，取虞氏当位、失位说。所谓“变而之正”，即乾卦二四上三阳爻变为阴爻才为当位之爻，由此爻变而产生卦变，最终由乾卦而变为既济卦，此又取卦变说。又如《乾》九二：“见龙在田，利见大人。”《周易集解》于此句亦未引虞注，张氏疏云：“阳息至二，兑为见，故称见龙。《易》有三才，初二地道，地上故在田。大人谓二，有君德，当升坤五。时舍于田，之正体离，物皆相见，与五同义。”疏中“阳息至二”取虞氏“阴阳消息”之义，并结合其旁通之说，因乾卦旁通坤卦，所以据虞氏之义，释乾卦就不能脱离坤卦。其“阳息至二”以坤卦为说，即坤之下卦初与二两阴爻变为阳爻，呈现兑卦象，即由而变为，故其疏云：“阳息至二，兑为见，故称见龙。”此九二一爻居于下体之中位，张氏据荀爽“乾二当升坤五”之义为说，故疏中“大人谓二，有君德，当升坤五”当取之于“乾升坤降”说。又《蒙》九二“子克家”虞注：“震长子，主器者，纳妇成初，故有‘子克家’也。”张氏疏云：“谓初已发之正，二伏巽出，使初成震为子。”张氏此疏所云“二伏巽出”即取自虞氏“飞伏说”，此说乃承蒙九二“纳妇”虞注：“震刚为夫，伏巽为妇”而来，此虞注之义为蒙之二、三、四三爻互体为震为夫，震下有伏巽，故“伏巽为妇”。因蒙与革旁通，故张惠言疏虞注：“震刚为夫，伏巽为妇”则从革卦入手，

① 本节所引张惠言疏文均来自于《周易虞氏义》，《续修四库全书》本，下文不在一一注明。

云：“革坤成乾，二巽遽下，由蒙二接之，故九二有伏巽，巽长女，故为震妇。”这里，张氏所疏九二一爻，综合运用了“飞伏说”与“旁通说”。又《观》初六《象传》“初六童观，小人道也。”一句，《周易集解》未引虞氏注，张氏补疏曰：“临阳伏下，阴得从之，是为道也，阳为道。”所谓“临阳伏下”，即观之下伏有临之二阳，故“阴得从之”，此亦用“飞伏说”。又《离》九四“死如”张氏补疏云：“体大过，故‘死如’。”此处“体大过”所用为“四爻互体”^①之法，即离之二至五四爻相互而体大过。同爻“弃如”张氏补疏云：“二已正，体乾，乾为野。大过棺槨象毁，四在野上，故弃，不葬。”所谓“二已正”，即离之六二一爻变为阳，二、三、四三爻即可互为乾，此用“互体说”。又《噬嗑》九四“利艰贞吉”张氏补疏云：“体屯，故‘利艰贞’。三上已变，既济，故吉也。”所谓“体屯”，盖用“五爻互体”^②之法。即噬嗑之一至五爻互体为屯，此亦以“互体说”疏之。而“三上已变”则取“卦变说”。又《颐》卦辞“贞吉”虞翻以“旁通说”，注之云：“晋四之初，与大过旁通。”而张氏疏文则采用京房“八宫卦说”，使虞注更加易于理解，云：“颐通大过，反巽为震。晋四之初者，晋，乾游魂卦也。”又《遯》初六“有攸往，见凶。”虞注：“夬时三动离为见，故‘有

① 按：“四爻互体”之法，以离、大过为例，即离二至五可以互出一个新的别卦大过。方法是：离之二、三、四组成经卦巽，三、四、五组成经卦兑，上兑下巽即为大过。关于“四爻互体”，刘玉建先生《两汉象数易学研究·郑玄易学·四爻互体》言之较详，并在其书第十二章《虞翻易学》中有云：“在易学史上，郑玄是第一位明确运用四爻互体者。但其现存《易》注中，唯见于一处。至虞氏则开始重视运用四爻互体。”广西教育出版社1996年版，第665页。

② 按：“五爻互体”之法，以噬嗑、屯为例，即噬嗑一至五可以互出一个新的别卦屯。方法是：噬嗑之初、二、三组成经卦震，三、四、五组成经卦坎，上坎下震即为屯（二至六亦可互出一个新别卦，方法与之相同）。关于“五爻互体”，刘玉建先生《两汉象数易学研究》亦言之较详，可参见其书第270~272及671~680页。

攸往，见凶’矣。”张氏疏云：“遵初由夬三也。夬决于上，游魂于四，归魂于三，故本而言之。”此疏亦用“八宫卦说”。《系辞上》“五位相得而各有合”虞注：“或以一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土也。”张氏以汉扬雄《太玄》所论五行与数的关系疏之，云：“此则五行生成之数。《太玄》曰：‘一与六其宗，二与七共朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。’一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五五为土是也。五五则十也，此亦为天地之数，故备一义也。”此疏参以“五行说”。又《系辞上》云：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。”张惠言对此句虞氏注的疏解乃综合运用“五行说”与“纳甲说”，如“天一”虞注：“水甲”，张氏疏：“天一生水于北。日行青道，甲一乙二”。“地二”虞注：“火乙”，张氏疏：“地二生火于南。甲乾乙坤，相得合木”。“天三”虞注：“木丙”，张氏疏：“天三生木于东。日行赤道，丙三丁四”。“地四”虞注：“金丁”，张氏疏：“地四生金于西。丙艮丁兑，相得合火”。“天五”虞注：“土戊”，张氏疏：“天五生土于东。日行黄道，戊五己六”。“地六”虞注：“水己”，张氏疏：“地六成水于北，一六合水。戊坎己离，相得合土”。“天七”虞注：“火庚”，张氏疏：“天七成火于南，二七合火。日行白道，庚七辛八”。“地八”虞注：“木辛”，张氏疏：“地八成木于东，三八合木。庚震辛巽，相得合金”。“天九”虞注：“金壬”，张氏疏：“天九成金于西，四九合金。日行黑道，壬九癸十”。“地十”虞注：“土癸”，张氏疏：“地十成土于中，五十合土。天壬地癸，相得合水”。以上所举各取象说，于张氏对经文的疏解中随处可见，是其解《易》所用的主要方法。除此之外，其又间用“半象说”^①，如《系辞上》：“润之以风

① 按：“半象”之说，惠栋《易例》下已有专条论之。虞翻注《易》，对“半象”多有运用，如《需》九二：“需于沙，小有言”虞注云：“大壮震为言，兑为口，四之五，震象半见，故小有言。”张惠言《周易虞氏义》疏云：“二未变在兑，为半震。”

雨”虞注：“风巽雨兑也。”张氏疏云：“风生于水，故巽坎半见于下。雨隕于云，故兑坎半见于上。”

(三) 重视对《周易》经、传文字的训诂及虞氏《易》注的校勘

作为汉学家的张惠言，在阐发虞氏易的过程中，亦重视对《周易》经、传文字的训诂及虞氏《易》注的校勘，并有非常独到的见解和看法，为后人研究提供了线索与帮助。

张氏对《周易》经、传文字的训诂的独到之处，在其《周易虞氏义》中表现最为明显，如《系辞》：“观鸟兽之文”一句张惠言疏云：“谓观象也。鸟兽之文，日月也。张衡《灵宪》云：‘日者，阳精之宗，积而成鸟，象鸟而有三趾，阳之类，其数奇。月者，阴精之宗，积而成兽，象兔，阴之类，其数偶。’是其义也。”张氏释“鸟兽”为“日月”，并以“鸟”象日为阳，“兽”象月为阴。此与其“仰则观象于天”疏文“在天成象”、“俯则观法于地”疏文“在地成形”相照应。而唐孔颖达《周易正义》释此句云：“云‘仰则观象于天，俯则观法于地’者，言取象大也。‘观鸟兽之文，与地之宜’者，言取象细也。大之与细，则无所不包也。‘地之宜’者，若《周礼》五土，动物植物各有所宜是也。”^①通过以上对照，可见，张氏疏文较孔氏《正义》更有利于对传文的理解。又如对“卦”的解释，孔颖达《周易正义》云：“卦者，《易纬》云：‘卦者，挂也’。言悬挂物象以示于人，故谓之卦。”朱伯崑于《易学哲学史》中对孔氏的说法加以评论云：“此说（孔颖达《正义》说）大概受到《系辞》文‘挂一以象三’的启发。至明代杨慎解经，始执异议。他以‘圭’解‘卦’，认为‘古者造律制量，六十四黍为圭，则六十四象总名为卦可也’。（《升庵经说》）并依古文

^① 孔颖达：《周易正义》，《十三经注疏》本。

圭音卦,作了论证。此说较孔疏为佳。但以其释八卦之卦,则令人费解。”^①可见,前人对“卦”的解释,皆有不尽如人意之处,比较之下,张惠言对“卦”的解释则引《说文解字》、《仪礼》郑注、《经典释文》、《周易集解》等,其说较为朴实,其释“卦”字云:“卦旧作挂,《释文》云:京作卦,云再扞而后布卦,今详虞氏注义,其本实同。京氏作卦,后人传写之误,《说文》扞字云:筮再扞而后卦,《说文》引《易》孟氏,是孟氏本作卦也。……取前过揲之策,复分二挂一。……先并所揲之余于初扞,乃取奇归之,故云归奇于初扞。……又并所揲之余于再扞,其奇则不归也。……挂当为卦,《集解》引之,改以从经耳。布卦之一爻者,七八九六也。谓再扞之后,四揲之策,九为九,八为八,七为七,六为六,是成一爻,画之于地以识之,《士冠礼》‘有卦者’注:‘有司主画地识爻者’;‘有所卦者’注:‘所以画地识爻者也’。是画地识爻谓之卦。”^②

在对虞氏《易》注阐发的过程中,张惠言亦注重对虞注在流传过程中产生的讹脱衍倒现象进行细致校勘,今分为四类:一、讹字例:《损》九二:“利贞,征凶。”虞氏注:“征,行也,震为征。失正毁折,故不征之五则凶。”张惠言疏云:“征当为贞,声之误也。二有应于五,震性行,故戒其不正,而之应于五也。”^③《益》上九《象传》:“莫益之,遍辞也。”虞氏注:“遍,周币也。三体刚凶,故至上应,乃益之矣。”张惠言疏云:“江承之云:‘刚当为剥,传写之误。’”《震·彖传》:“出可以守宗庙社稷,以为祭主也。”虞氏注:“为五出之正。”张惠言疏云:“‘为’当作‘谓’,字误。”《渐》上九:“其羽可用为

① 朱伯崑:《易学哲学史》第四卷《道学的终结和汉易的复兴》,华夏出版社1995年版,第319页。

② 详参《周易虞氏义》卷七《系辞上》“再扞而后卦”虞注及张惠言疏,《续修四库全书》本。

③ 以下诸例均引自张惠言《周易虞氏义》,《续修四库全书》本。

仪，吉。”虞氏注：“三动失位，坤为乱，乾四止坤。”张惠言疏云：“乾四，三也，上来即三出，故曰乾四。止字当为正。”二、脱字例：《睽·彖传》：“说而丽乎明，柔进而上行。”虞氏注：“当言大明以丽于晋。”张惠言疏云：“‘丽’疑当为‘例’。晋言丽乎大明，大明谓乾，此亦当然与晋同，则脱字也。”《困·彖传》：“有言不信，尚口乃穷也。”虞氏注：“兑为口，上变口灭。”张惠言疏云：“上无变象，盖‘灭’下脱‘乾’字。”《震》六二：“震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。”虞氏注：“震为逐，谓四已变体复象，故丧贝勿逐。”张惠言疏云：“当云‘四已变’，脱‘变’字也。”《未济·彖传》：“君子以慎辩物居方。”虞氏注：“君子，否乾也。艮为‘慎’，辩，辨别也，‘物’谓‘乾’，阳物也，坤，阴也。”张惠言疏云：“（阴也）当云‘阴物也’，脱‘物’字。”三、衍字例：《观》九五：“观我生，君子无咎。”虞氏注：“我，身也。谓我生。”张惠言疏云：“（谓我生）三字疑衍。”《涣》初六：“用拯马壮，吉。”虞氏注：“坎为马，初失正动，体大壮得位，故拯马壮吉。悔亡之矣。”张惠言疏云：“（悔亡之矣）四字盖衍，或虞本有悔亡字。”《系辞上》：“子曰：‘劳而不伐，有功而不德，后之至也。’”虞氏注：“坎为劳，五多功。乾为德，德言治。”张惠言疏云：“（德言治）三字疑衍。”四、倒字例：《艮》六五《象传》：“艮其辅，以中正也。”虞氏注：“五动之中，故以正中也。”张惠言疏云：“‘中正’误为‘正中’。”

四 张惠言的易学史、学术史地位及其对后世的影响

就易学史而论，张惠言一生精研易学，专宗虞氏易，在当时及后世引起了强烈的反响。清代对虞氏易的研究，首倡之功当属惠

栋,其《易汉学》有专章收集虞氏易,其《易例》对虞氏易的特征、体例有专门探讨,其《周易述》所收汉代易说亦主虞氏。张惠言是继惠栋之后,对虞氏易学进行全面、系统地整理分析并加以详细研究的虞氏易专家。继惠、张之后,在易学史上出现了数部有关虞氏易的著作,形成了《周易》虞氏专门之学,这些著作或补张氏之不足,或在张氏的基础上对虞氏易作进一步的阐发。其中较为著名且影响较大者有:一、李锐(1773~1817年),字尚之,江苏元和人。著有《周易虞氏略例》一卷,是书有感于张惠言《周易虞氏消息》略于探讨虞氏之义例,则专述虞氏一家之学,为例十八。柯邵忞称此书:“备载虞氏《易》注,每篇后附以己说,则皆发挥虞义,或引古训以明之。至虞所未言,与后人疑虞为误者,盖不驷人,体例尤为谨严。……视惠言易例,实为精审。又惠言谓八卦消息成六十四卦,锐纠其误。”^①二、方申(1787~1840年),字端斋,江苏仪征人。著有《虞氏逸象汇编》一卷,为其《方氏易学五书》中的第二种,此书在惠栋、张惠言两家所述虞氏逸象的基础上,正其讹误,补其缺漏,共得虞氏逸象一千二百八十七则。三、曾钊(1821~1854年),字敏修,又字勉士,广东南海人。著有《周易虞氏义笺》九卷,此书对张惠言《周易虞氏义》详加解释,并予以补正。柯邵忞称:“虞氏易推张惠言为专家,惠言以后,惟钊可以继之。此书补惠言之疏漏,一准虞氏家法,其驳正惠言之义,尤为审细。”^②民国李翊灼在曾氏《周易虞氏义笺》的基础上撰《周易虞氏义笺订》二十卷,此书将张惠言《周易虞氏义》、曾钊《周易虞氏义笺》汇为一编,全书依《周易正义》经、传次序,凡经、传之文皆顶格写,而虞注、张义、曾笺、李订之

① 《续修四库全书总目提要》经部·易类《周易虞氏略例提要》,中华书局1993年版,第82页。

② 同上,第126页。

文并低一格,各以“注”、“义”、“笺”、“订”标明之。李氏所考订之处,多能旁征博引,实事求是。四、纪磊(生卒年不详),字位三,号石斋,浙江乌程人。著有《虞氏易义补注》一卷(《附录》一卷)、《虞氏逸象考证》二卷,前者专门对张惠言《周易虞氏义》进行辨证与补充,纪氏有《序言》云:“凡注中引《乾凿度》以补虞氏之阙者,悉为改正,略著其义,谓之《虞氏易义补注》。而引他说及注未治者,亦间定一二以附于后,非敢指摘张氏,意欲还虞氏之旧而已。”^①后者对惠栋、张惠言有关虞氏逸象的研究加以考证,并论其得失。五、徐昂(1877~1953年),字亦轩,江苏南通人。著有《周易虞氏学》六卷,徐氏好虞氏学,对张惠言所著书极为推崇,乃在其基础上,深刻钻研虞氏易,撰为是书。前三卷为《义释》,分上、中、下,先经后传,选取虞氏《易》注及张氏疏语,详加阐释,并对张氏之误予以纠正。后三卷依《周易虞氏消息》之例,杂释虞氏易的特征及条理。六、徐芹庭,当代学者,台湾籍。著有《虞氏易述解》,是当代第一部对虞氏易进行综合研究的论著,全书分两部分,第一部分为“虞氏易导论”,论述了虞氏易之渊源、特点及价值、六十四卦爻象变化统计表、易例及其影响等。第二部分为“虞氏易注阐微”,此部分引用张惠言《周易虞氏义》、李道平《周易集解纂疏》、徐昂《周易虞氏学》之说,并附加案语,对虞氏易注详加阐释,其《凡例》有云:“张惠言、李道平、徐昂三氏皆治虞氏易大家,故时引其说以辅虞氏之易注。然三氏之言,亦非完全正确者,故以案语阐其微意,补其不足。若三氏之注有误者,则正之,若与余见不同,而亦可相成者,亦一并录之。”^②除以上几种之外,成书于道光年间的李道平《周易集解纂疏》亦大量引用张惠言的成果,笔者在点校惠栋《周易述》的过程

① 纪磊:《虞氏易义补注》卷首,《续修四库全书》本。

② 徐芹庭:《虞氏易述解》,台湾五洲出版社1974年版,第66页。

中,曾把《周易集解纂疏》、《周易述》、《周易虞氏义》三书粗略对照,发现李氏疏文十之二三来自惠氏,十之四五来自张氏。从以上各家的有关虞氏易的著作,足可以看出张惠言对后世的影响之大,所形成的一系列有关虞氏易的著作,为我们今天研究虞氏易提供了极大的便利,就易学史而论,张氏倡导之功实不可没。

张惠言治《易》,注重辨章学术,考镜源流,其于《易义别录序》中介绍了《子夏传》,孟氏四家:孟喜、姚信、翟元、蜀才,京氏三家:京房、陆绩、干宝,费氏七家:马融、宋衷、刘表、王肃、董遇、王虞、刘瓛,逐一阐述了他们的学术渊源、师承关系及解经的体例。要之,张惠言在《易义别录》中对以上各家之说加以选录,连同其对虞氏易的全面整理与研究及《周易郑荀义》对郑氏、荀氏易的探讨,足可视为一部简明的汉代易学史。

就学术史而言,张惠言为“常州学派”的重要成员,“阳湖文派”的中坚人物,“常州词派”的开派领袖。“常州学派”亦称“常州今文经学派”或“春秋公羊学派”,代表人物为清乾嘉年间常州的庄存与和刘逢禄。刘逢禄以研究《公羊》学而著称于世,其所著《春秋公羊经何氏释例》被梁启超称为是:“清人著述中,是最有价值之创作。”^①张惠言所整理研究的虞氏易学,往往与刘逢禄的《公羊》学相提并论,形成了龚自珍所谓的“易家人人本虞氏,毖纬户户知何休”^②局面。清包世臣亦称:“刘生(武进刘逢禄,字申受)绍何学,为我条经例,证此独学心,《公羊》实纲纪。《易》义不终晦,敦复有张氏(武进张皋文先生,讳惠言),观象得微言,明辨百世师,私淑从

① 梁启超:《清代学术概论·清代今文学与龚魏》,上海古籍出版社1998年版,第75页。

② 龚自珍:《常州高材篇送丁若士履恒》,见《定盦文集·补·古今体诗下卷》,《四部丛刊》本。

董生(武进董士锡,字晋卿),略悟消息旨。”^①近儒刘师培在论及“常州学派”时亦称:“武进刘逢禄、常州宋翔凤从惠言游,得其文学,而常州学派以成。”^②“常州学派”强调经世致用,注重探求微言大义,不仅风靡当时,对后世亦有重要影响,由庄存与、刘逢禄到龚自珍、魏源再到康有为、梁启超,此派学风可谓对晚清“变法维新”思想起到了推波助澜的重要作用。

阳湖派成为古文派别之名,一见于张之洞《书目答问》,张氏在论及“古文家”时,分为“不立宗派古文家”、“桐城派古文家”、“阳湖派古文家”,所收“阳湖派古文家”有恽敬、张惠言、陆继辂、董士锡、李兆洛五家。另《清史稿》卷四百八十六《文苑》三《陆继辂传》亦有云:“常州自张惠言、恽敬以古文名,继辂与董士锡同时并起,世遂推为阳湖派,与桐城相抗。”关于张惠言与“阳湖文派”的关系,梁启超在其《中国近三百年学术史》亦有介绍,认为张惠言为“阳湖文派”的开派领袖,云:“常州派有两个源头,一是经学,二是文学,后来渐合为一。……他们的文学是阳湖派古文——从桐城派转手而加以解放,由张皋文(惠言)、李申耆(兆洛)开派。”^③曹虹《阳湖文派研究》有专章介绍张惠言,着重探讨了张氏在“阳湖文派”中的作用及其古文的特色,称其为“渊雅之人,恢阔之文”。^④

张惠言为“常州学派”的重要成员,“阳湖文派”的中坚人物,更是“常州词派”当之无愧的开派领袖。徐珂《近词丛话》云:“乾嘉之际,作词者约分浙西、常州二派。浙西派始于厉鹗,常州派始于

① 包世臣:《述学一首示十九弟季怀》,见《艺舟双楫》卷二《论文》,《续修四库全书》本。

② 刘师培:《刘申叔遗书·近儒学术系统论》,江苏古籍出版社1997年版。

③ 梁启超:《中国近三百年学术史》,东方出版社1996年版,第31页。

④ 详参曹虹《阳湖文派研究》,中华书局1996年版,第134~165页。

武进张惠言。”^①常州词派的形成当以清嘉庆二年张惠言所选《词选》的问世为标志,其所写《词选序》可谓“常州词派”的开山纲领,充分表现了张氏的词学观。张氏从易学的角度出发,为词正名,提出了“意内言外”之说,并以比兴寄托来论词,表现出一个易学大家在学术方面的贯通融合,为我们今天治易开阔视野,拓展思路提供了成功的凡例。董俊珏于《张惠言研究》(苏州大学2003届硕士研究生论文)第四章《张惠言的词论与词作》充分论述了张惠言的词学贡献及对后世的影响,云:“以内容质实的角度恢复诗骚美刺传统,强调比兴寄托以济浙西、阳羨之失的常州词派,就于彼二者日趋衰敝之际乘时而起了,并以其系统的词学理论和成绩斐然的创作实践而成为清代中期以后的词论、词作的一大宗支,其影响所及,直至民国时期。这一词派的开山鼻祖,就是惠言。”

总之,就张惠言在易学方面取得辉煌成就及在易学史、学术史上的地位,不愧为乾嘉时期的学术大家,乾嘉易学的代表人物。

^① 徐珂:《近词丛话》“词学名家之类聚”条,民国二十三年排印《词话丛编》本。

焦循与《易章句》

陈居渊

- 一 潜心著述的一代通儒
- 二 “教寓于筮”的易学思想
- 三 “陈义屈奇”的易学构架
- 四 “褒贬相宜”的历史评价
- 五 《易学三书》的研究及其版本

一 潜心著述的一代通儒

《周易》这部被中国儒家尊之为“弥纶天地之道”而列入“六经之首”的儒家经典,对中国古代文化有着深远的影响。它不仅以其神秘的魅力吸引了无数学者终身为之孜孜探求,而且它本身所显现的那套独特的符号系统,也形成了一种独特的文化现象。自汉代以后,中国古代各个历史时期最重要的思想家或主要哲学流派,无不与《周易》有着千丝万缕的联系,他们的哲学思想也无不深深打上易学的印记。他们不仅从《周易》所蕴含的玄义奥理中得到启迪,而且还凭借《周易》中的一些概念、命题和卦爻符号来阐发个人的思想。生活于清代中期并活跃于乾嘉思想文化领域的著名学者——焦循,便是其中的一位佼佼者。

焦循字理堂,一字里堂,晚号里堂老人,江苏甘泉(今江苏邳江县黄珏)人。生于清乾隆二十八年(1763年),卒于清嘉庆二十五年(1820年)。焦循出生于一个“三世传易”的书香门第,曾祖父焦源,祖父焦镜,父亲焦葱,“皆有隐德,传易学”。焦循自幼聪颖,从小就熟读儒家经典和先秦诸子百家之书。乾隆五十三年(1788年),焦循应乡试不第。此后他虽然多次参加科举考试,但终因不投考官所好而屡落孙山。直到嘉庆六年(1801年),即焦循三十九岁那年才考中举人。次年,即嘉庆七年(1802年),进京参加会试受

挫,从此绝意仕进,归卧北湖,筑雕菰楼,深居简出,“足不入城”,厉节读书,潜心著述。焦循一生治学严谨,识见精卓,“于学无所不通”,在经学、史学、文学、语言文字学、自然科学等诸多领域均有深入的研究和重要建树。焦循著述宏富:在经学方面,著有《雕菰楼易学三书》(简称《易学三书》)四十卷(《易章句》十二卷、《易图略》八卷、《易通释》二十卷)、《易话》二卷、《易广记》三卷、《六经补疏》二十卷(《论语补疏》三卷、《周易补疏》二卷、《尚书补疏》二卷、《毛诗补疏》五卷、《春秋左传补疏》五卷、《礼记补疏》三卷)、《群经宫室图》二卷、《禹贡郑注释》二卷、《孟子正义》二十卷、《论语通释》一卷等。在史学方面,著有《北湖小志》六卷、《邗记》六卷、《扬州府志》与《扬州图经》八卷、《扬州足征录》二十七卷等。在天文历算方面,著有《里堂学算记》五种十五卷(《加减乘除释》八卷、《天元一释》二卷、《释弧》二卷、《释轮》二卷、《释椭》一卷)、《开方通释》、《开方释例》、《乘方释例》、《焦里堂天文历法算稿》等。在医学方面,著有《李翁医记》、《医说》、《种痘医书》、《沙疹吾验篇》等。在文学方面,著有《剧说》、《神风荡寇记》、《红薇翠竹词》、《雕菰楼词话》、《花部农谭》、《曲考》等。此外,校辑、手批、题记类书籍,达四十八种之多。

在上述诸多方面的学术研究中,焦循尤精于《易》学。他承三世家传《易》学之统,熔融象数、义理、数理于一炉,鼎薪炮药,历经三十余年,于清嘉庆二十年(1815年)撰成《易学三书》,引起了当时学界的震动,阮元、王引之等清代学者对其推崇备至,赞许为“石破天惊”,“精锐之兵”之作。焦循也因此以“江南名士”著名大江南北,被乾嘉时期的学者誉为潜心著述的一代通儒。

二 “教寓于筮”的易学思想

《易学三书》作为焦循研究《周易》的代表性著作,其中《易通释》重点阐述由他创立的易学体系和诠释《经》、《传》中有关词语和名词,从纵横两个方面通释全《易》,多有精辟的见解。《易章句》则是按照《易通释》中所制定的诠释原则对《周易》经、传逐句注释,体现出与传统迥异的特色。《易图略》是针对上二书以文字和图表予以详细说明,并对传统易学中的“卦变”、“半象”、“两象易”、“纳甲”、“卦气”、“爻辰”等提出了自己的看法,颇具创意。《易学三书》虽然各有侧重,但集中体现了焦循“四圣同言说”、“道以一贯论”、“迁善改过说”的易学思想,从而形成焦循“假卜筮而行教”的《易》学观。

《周易》为“羲、文、周、孔四圣人同言之书”是封建社会论《易》者的传统理解,也是焦循对《周易》的基本看法。焦循并不否认《周易》是一本占卜书,他的易学著作中不乏谈蓍法和策数便是证明。但焦循反复强调《周易》所讲占卜仅是形式,而它的内容,却在于“立教”。他说:“假卜筮之事而易之教行乎百姓。”^①“著筮所用也,神而明之,使民不倦,而假卜筮回貳济民行,是赞之于函隐之中,所谓不可使知也。”^②此话非常明白地表露焦循认为《周易》的宗旨是建立封建伦理道德规范,而占卜不过是圣人借以传世的形式。其实《周易》之所以能够流传至今,正赖以它是“假卜筮之事”的形式。众所周知,《周易》在秦末汉初尚未被指定为钦定的经典。如秦代深通儒术的李斯,他在怂恿秦始皇毁灭儒家文化时就有“所不去者,医药卜筮种树之书”的建议。《周易》在李斯心目中仅是占卜一类的小书而不屑一顾。又据1977年在安徽阜阳市双古堆发掘的

汉代墓葬中有《周易》汉简出土,其“同人”卦九三爻辞载有“卜有罪者凶,战斗敌强不德志。卜病者,不死乃瘳”等内容,而且卦画与今本《周易》,马王堆帛书《周易》不尽一致。^③此墓的发掘报告认为,墓系西汉第三代汝阴侯夏侯灶,为西汉开国功臣夏侯婴之子,卒于汉文帝十五年(公元前165年),时间比帛书《周易》还要早一些,由此可以确定《周易》至汉初仍被视为纯粹的占卜书,而并非是阐述道德规范的著作。但焦循执意说《周易》是“教人改过”之书,实际上是继承了汉代以来有关《周易》经传作者的观点,即所谓伏羲画八卦,周文王重为六十四卦,周公旦作爻辞,孔子作“十翼”的“四圣之易”说。《汉书·艺文志》说:“宓戏(伏羲)氏仰观象于天,俯观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。……文王以诸侯顺命而行道,天人之占可得而效,于是重《易》六爻,作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。故曰易道深矣,人更三圣,世历三古。”孟康注以为伏羲为上古,文王为中古,孔子为下古。孔颖达则认为“所以只言三圣不数周公者,以父兼子业故也”。虽然宋代学者如欧阳修怀疑《系辞》等传非孔子所作,朱熹也同样尊奉四圣说,但提出经传有别,《易》本筮占之书,至孔子作传才阐说许多义理,主张从卜筮的角度还《周易》之本义。然而认为《周易》经传一脉相承,是周孔之道的体现,则为历代易学研究者所崇。清初王夫之认为“以乾坤并建为宗,错综合为一象,彖爻一致,四圣同揆为释,占学一理,得失吉凶一道为义”。正是基于“四圣同言”这一易学的基本观念,焦循提出了“十二言易教”作为易学的总纲。他在《当位失道图叙目》中指出:“余谓文王作十二言之教曰:元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利贞,则当位而吉;不元亨利贞,则失道而凶;失道而消,不久固厉;当位而盈,不可久亦厉;因其厉而悔则孚,孚则无咎。同一改悔,而独历艰难困苦,而后得有孚,则为吝;虽吝,亦归

于无咎。明乎此十二言，而《易》可知矣。”焦循所说的“十二言易教”，是继承古代易学家借助于卦象的分析，解释卦爻辞并通过其意义的引申，确立《周易》筮占的权威性。他们将八卦的抽象符号编织为代表具体事物的卦象，依照个人的需要，制定了一套拟象的参照系统。^④纳入元亨利贞等字之中，通过爻位的变化（当位与不当位）来判断卦象，从而将六十四卦三百八十四爻组合成一个由元亨利贞周而复始运行不息的取象网络。另一方面他认为“《易》之一书，元亨利贞四字尽之，而元亨利贞四字，一易字尽之”。遵循《易传》的解释，结合个人的体验，给元、亨、利、贞下定义，原是古代学者研究《易》学的惯例。乾元亨利贞，本指天道运行不息的四个环节，元谓生物之始，亨谓生物之通，利谓生物之遂，贞谓生物之成。相当于一年中的春夏秋冬四季，它代表所谓的天道四德。《文言传》将天道四德引申到人事，即元亨利贞作为君子所实行的四种道德规范。所谓“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也”，并与儒家学说中的仁义礼智相对。焦循虽然同样接受了《彖传》和《文言传》中有关元亨利贞等字的解释，但是他更重视“元、亨、利、贞”四德，并从《周易》经文的归纳和排比中，认为“元”是贯穿全《易》的关键。他通过对《周易》二十四卦带有“元”字的综合考察，认为：“八卦始于乾坤，六十四卦生于八卦。其行也，以元亨利贞；而括其要，不过元而已，反复探求，觉《易》道如此，《易》之元如此；盖合全《易》而条贯之，而后知《易》之称元者如此。”^⑤将“元”统括六十四卦的认识，并不始于焦循，如三国精于易学的管辂就说过：“夫乾坤者，《易》之祖宗，变化之根源。”^⑥不过，焦循之所以确立“元、亨、利、贞”为卦爻变化之源，是他看到“四者”具有道德教化的意义。他说：“《易》之为书，本明道德事功，则直称其为道、为德、为事、为功是也。”因此对照焦循给元亨利贞下的定义，实际上也是将儒家的四大教义融会其中，视《易》为孔孟学

说之本。在儒家学说中,所谓“四德”,也就是孝、弟、忠、信四种德性。后来孟子又归纳为仁、义、礼、智四德,并与处理君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友的所谓“五伦”联系在一起组成为伦理道德规范。因此,焦循认为元、亨、利、贞为易学的根本,也就是把易学视为封建伦理道德规范的教科书。“学《易》者,必先知伏羲未作之前是何世界?伏羲作八卦重为六十四卦,何以能治天下?神农、尧、舜、文王、周公、孔子,何奉此卦画为万古修己治人之道?”^⑦因此,焦循的所谓“元亨利贞”,既是他个人的四个道德理想,也是他“四圣同言”说的核心所在。当然,单有道德理想的抱负,不进行切实的道德实践,也是徒有其表的,关键还在于不断提高自己的道德修养,遵循圣圣相传的大经大法。

在中国儒学史上,自亚圣孟子以他那“五百年必有王者兴”的原则,首先提出从尧、舜至孔子有一个圣圣相传一以贯之的统绪之后,至唐代韩愈为了抬高儒家在历史上的正统地位,与佛“法统”传法世系相抗衡,于是仿效佛教诸宗的法统,在《原道》中首次提出儒学之“道”传授系统,他认为“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲”。这种寻求历史依据,以儒学正统自诩而编造的由“先王”相互传授的“道统”说,为后来宋明理学所全盘继承。程颢自谓“孟子没后圣学不传,以兴起斯文为己任”,程颐则认为“孟子之后,传圣入之道者,一人而已”。朱熹干脆摒弃韩愈,将二程继续孟子,认为程颢、程颐兄弟才是真正的“实继孔孟不传之统”,并且自诩为二程的私淑弟子。明清之际,原始儒学复兴,宋明理学已成颓势,由程朱建立的所谓道统与学统成为已陈之刍狗,顾炎武、费密等学者对道统论进行了大胆的揭露和批判。乾嘉时期,学者以传统儒学否定程朱理学,以客观的、历史的态度研究六经与孔子。焦循则以研究易学方式,来阐述他对“先王之道”的理解。他说:“惟孔子能述

伏羲、尧、舜、禹、汤、文王、周公，惟孟子能述孔子；孟子歿，罕有能述者也。述其人之言，必得其人之心；述其人之心，必得其人之道。”^⑧对孔孟的推崇也暗寓了焦循研究易学，旨在恢复儒家仁义道德的正统地位，以儒家的理论排斥宋儒的义理之学，将自己的道德学说融入易学之中，阐发孔孟的道以一贯论。他指出：“易道但教人旁通，彼此相与以情。己所不欲，则勿施于人；己欲立达，则立人达人。此以情求，彼亦以情与。自然保合太和，各正性命。”^⑨在易学中，“道”的含义并不一致。如《彖传》在阐发乾卦、恒卦、谦卦的含义时就指出：“乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”“天地之道，恒久而不已也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。”“天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”《系辞》则认为：“易与天地准，故能弥纶天地之道，知周乎万物而道济天下。”《说卦传》说：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义，兼三才而二之。”从上述《易传》论述“道”的诸例中可以看出，“道”具有自然界变化的规律。如“乾道变化”、“天地之道”、“天道亏盈”、“地道变盈”等指自然界自身运动、变化的规律。“道”还具有包括自然原理与社会原理。如“天道下济而光明”、“地道卑而上行”、“弥纶天地之道”等。同时自然原理又每每与社会原理结合，如“天道”，包含阴与阳；“地道”，包含柔与刚；“人道”，包含仁与义等等。焦循的所谓“易之道”而专指社会原理，即孔孟的伦理道德观。焦循冀希一个统一和谐、人与人皆与真情相与的社会，并且把《彖传》“各正性命、保合太和”的境界作为儒家理想的追求目标。至于如何理解易道所体现的孔孟思想，在中国儒学史上，大致有两种形式。一种以汉儒为代表，认为应在文字训诂的基础上以存孔子思想的本真，从而进一步弘扬孔子思想；另一种则以宋儒为代表，以自己的理解来诠

释孔子的思想,并借以发挥个人的学说。这两种形式,在儒经研究史上便产生了所谓的汉儒的训诂之学与宋儒的义理之学两种迥然不同的学风。乾嘉之际,汉学特盛,戴震继承了汉儒的学风,曾作《孟子字义疏证》,对“性”、“道”、“仁”、“义”等所谓“圣门命脉”,通过训诂的研究,对被程朱理学化了的儒家基本概念进行了正本清源,所谓“有一字非其的解,而道由此失”。焦循所著《易通释》就本此精神,着重于儒家基本理论与概念的梳理,并努力发掘其中蕴含着贯通之义。他说:“孔子言:吾道一以贯之。曾子曰:忠恕而已矣。然则一贯者,忠恕也。忠恕者何?”^⑩这种将孔孟之道归结于“忠恕”,并视之为“一心而容万善”的儒学真谛,当然并不全面,因为在儒家学说的价值观中,“忠恕”或“仁恕”也仅仅是儒家思想体系中的一个组成部分。焦循强调“忠”,并不是现在人们所理解的专指处理君臣关系的道德规范,它还具有更广泛的含义。诸如《论语》中所说的“主忠信”、“与人忠”、“为人谋而不忠乎”等等都包含了真心诚意、积极为人的道德情操。“恕”即“宽容”、“容人”,如孔子提倡的“以直报怨,以德报德”的品德。所以焦循认为“忠恕”是圣人的一贯之旨,并将提高到“道”的高度,实际上是提倡儒家推己之心以爱人的传统美德。明乎此,也就不难理解他为什么批评戴震“《孟子字义疏证》,于理道天命性情之名,揭而明之如天日,而惜其于孔子一贯忠恕之说,未及畅发”。不过,如何来实践圣人的这个一以贯之的“忠恕之道”,焦循认为必须经过“迁善改过”的步骤。

“迁善改过”,在焦循的易学观中占有相当重要的位置。他指出:“夫《易》者,圣人教人改过之书也。……圣人神道设教,即以所作之《易》,用为卜筮,因其疑而开之,即其欲而导之,缘其忌以震惊之,以趋吉避凶之心,化而为迁善改过之心,此圣人卜筮之用,所以为神而化也。”^⑪在中国古代,人们对于复杂纷纭的社会前景和变幻莫测的人生命运,在自力难以掌握的时候,往往利用巫史卜筮,依

靠它来趋吉避凶,憧憬未来,以保持心理的某种平衡。故有所谓的“九筮”之说。明代学者谈纲在《卜筮节要》一书的自序中说:“《易》之用,莫妙于卜筮,所谓神以知来也;莫难于卜筮,所谓极数知来也。”然而焦循认为这还仅仅是卜筮的功能之一,而圣人之所以重视卜筮,目的在于迁善改过。“迁善改过”之说,见于明末理学家刘宗周。刘宗周曾著《改过说》三篇和《纪过格》一篇。按照刘宗周的见解,圣人和凡人并无差别,所谓“圣人”,就在于能自觉地“迁善改过”,不犯错误的圣人是没有的,但只要能坚持不懈地“迁善改过”,做到“一迁一改”、“时迁时改”,便可“入于圣人之域”。因此刘宗周赞成“学莫先于改过”。当然这是理学家对“迁善改过”说的理解。而焦循则认为迁善改过的目的在于“絜矩”。他指出:“易之道,大抵教人改过,即以寡天下之过。”^⑩“余学《易》,稍知圣人之教,一曰改过,一曰絜矩,两者而已。”^⑪“絜矩”一词,语出《礼记·大学》:“所谓平天下在治其国者,上老老而民兴孝,上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍,是以君子有絜矩之道也。”焦循认为“絜矩”即“仁恕”,“仁恕”也就是“忠恕”,它们同属孔子提倡“仁”的伦理思想的主要内容,所以“忠恕之道”也就是孔子的“一以贯之”的思想。也正因此,焦循把《周易》比于《论语》,认为《论语》是阐发《周易》奥秘的脚本。他说:“《论语》二十篇,乃全《易》注脚,而可以无大过一语,足以括《易》之全。”^⑫《论语》相传是孔子弟子和再传弟子关于孔子言行的记录。《论语》所体现的思想,被历代儒家视为正统。李镜池通过《彖传》和《论语》之间的相同记录进行比较研究,并以三十条证据确认为《易传》与《论语》两者之间的种种关联。《周易》与《论语》是否存在着必然的联系,论《易》者虽有讨论,但无确论。然《论语》和《周易》中所透视出的“仁义礼智信,万古引之而不易”的儒家正统思想,从汉代至清代两千多年来已成定案,并为整个中世纪学者虔诚地信仰、默默地遵循而无异议。顾炎武

曾说：“卜筮者，先王以教人去利怀仁义也。”^⑤类似这种根深蒂固的传统也影响了焦循。他认为：“圣人作《易》教人改过也。改过者，改言动之过也。”^⑥焦循既然把《周易》的作用归结于一个“迁善改过”的过程，那么就必须透过《周易》的占卜形式来发挥教化人的作用，因此，焦循的迁善改过说客观上是以儒家的基本精神为基础的，这不仅是他研究《周易》的出发点，而且他也借此创立了自己的易学体系。

三 “陈义屈奇”的易学构架

历史上的易学研究，就方法而言，分为象数和义理两派。前者重视卦象与爻位分析；后者则为探求名理而讲求经义。两派虽然互相排斥，但在易学史上却各具特色。焦循的易学研究，被当时誉为“非汉、非晋唐、非宋，发千古未发蕴”^⑦，可见焦循易学不囿于象数与义理而独树一帜。那么焦循的易学研究究竟独特在哪里？用焦循自己的话说，就是发明“旁通、相错、时行，破旧说之非”^⑧。所谓“旁通”、“相错”、“时行”，是焦循研究《周易》创立的易学构架。同时焦循又将中西算学中的逻辑思维，运用甲乙丙丁为符号而进行逻辑推演，呈现出以算理勾通易理的鲜明特征。此节将简要地介绍焦循易学的构架和特征。

《周易》六十四卦的三百八十四爻有没有统一的运动规律，卦爻象之间有无转换的内在机制，这既是中国古代易学研究者们时时为之困惑的问题，也是历代治《易》者不得不需要解决的难题。于是自汉代起便产生了所谓的“卦气说”、“八宫说”、“爻辰说”、“卦变说”、“互体说”等等，企图从各个方面来论证、分析爻位运动和卦象变化的规律。然而被誉为“卓然独群，确然

不磨”的焦循却翻出前人的旧窠，创立了通释全《易》的“旁通”、“相错”、“时行”等法则。

“旁通”是焦循研究《周易》的主要法则之一。“旁通”一词原出于《易·文言》“六爻发挥，旁通情也”。三国吴人陆绩^①曾对此作了诠释，认为它是组合六十四卦的由来。“旁通”特指卦爻阴阳爻画之间的相互关系，它具有“旁通厥德”互为贯通的含意。用“旁通”方法研究《周易》，始于汉代虞翻。虞翻的易学著作早佚，今据唐代学者李鼎祚《周易集解》所保存与收录虞翻的二十余个旁通卦中，可以粗略地看到所谓“旁通”，实际上是指卦爻辞的一阴一阳的互相置换，即以每卦中的阴阳互异而唤起或得到另一卦为其主要目的。如《大有》卦与《比》卦旁通，《复》卦与《姤》卦旁通等等。然而遗憾的是，有关虞翻究竟如何运用旁通释《易》的具体步骤，则缺乏详细的文字说明。现在所能依据的，仅见于清代号称“虞易”专家张惠言“全卦对易谓之旁通”这一简要的说明。应当指出，虞翻向以“卦变”为其研究《周易》的特征，而旁通的运用，也只是对“卦变”说的补充而已。

“旁通”非焦循首创，这在他并不讳言自己曾从汉代荀爽、虞翻等人的易学著作中得到启迪和批评他们易学特点中可以得到证明。《易图略叙目》指出：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻，但荀氏明升降于《乾》、《坤》两卦而诸卦不详；虞氏以旁通解《易》而不详升降之义。”焦循的“旁通”除遵循虞翻以卦爻相互置换的原则之外，不同的是焦循创立了具体运用“旁通”的步骤和几项法则。其主要内涵有：一、旁通卦必须爻辞阴阳两两相对。二、旁通卦爻的阴阳转换，即必须依次序进行。三、旁通的目的是使各爻辞各正其位。所谓阴阳两两相对，是指旁通卦爻必须符合一阴一阳相对而成立的卦组。如《乾》卦六爻全系阳爻组成，那么与《乾》卦相旁

通的卦一定是《坤》卦，因为《坤》卦六爻全系阴卦组成，由六爻全阳的《乾》卦与六爻全阴的《坤》卦相对，《乾》、《坤》两卦的旁通方能成立。据此，《周易》六十四卦依上述原则类推，分别成《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》等三十二组旁通卦。所谓有次序地进行爻位运动转换，是针对每卦的初、二、三爻辞分别与四、五、六爻辞相互置换而言。其次序首先由每卦的第二爻与第五爻之间进行，再初爻与第四爻、第三爻与上爻之间进行。爻位之间的转换，一般先从本卦中寻求，如本卦不具备条件，则推及它的旁通卦。如《归妹》六爻辞中符合爻位置换条件的仅第二爻和第五爻，初爻与第四爻、三爻与上爻因属性相同而无法爻位置换。《归妹》旁通卦是《渐》卦，按旁通原则爻位置换，即成《既济》卦。《既济》是《周易》六十四卦中爻位皆正之卦，因此通过旁通使卦爻各正其位。所以焦循明确指出：“旁通之义，即由一索、二索、三索之义而推。凡旁通之卦，一阴一阳两两本乎，共十二爻，有六爻静，必有六爻动。《既济》六爻皆定，则《未济》六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。”^②

上述旁通法则虽然是显而易见的，但在实际运用中往往相当繁琐。对此，焦循曾推出三十例证，企图以此来论证旁通卦爻之间“由此及彼，由彼及此”^③的种种联系。据笔者考察，可以归纳为如下几种形式：1. 以旁通卦内容相同的卦爻辞，揭示卦爻之间的关联。2. 以旁通卦爻的置换而产生新卦，其新卦与它的旁通卦相印证。3. 某卦的爻辞内容，与某一组旁通卦爻的置换而产生新卦的爻辞内容互为补充。4. 非旁通卦的卦爻辞内容相同，均由各卦各自寻求旁通卦，以证明卦与卦的性质一致。焦循运用“旁通”法则研究《周易》，是他改造了虞翻的“旁通说”，进一步发展了《周易》中阴阳互相对立、互相依存的原则，并将这个原则贯彻于六十四卦三百八十四爻之中。在充分肯定每卦每爻都有其对立面的同时，

揭示了在一个旁通卦组十二爻中,由显现的六爻推导出必然隐伏着与此六爻互相依存的彼六爻。然而用旁通法则研究《周易》,意味着焦循试图从正反两个方面考察事物,把事物互相转化关系扩大为普遍法则。其优点在于克服了将卦爻看成一成不变的静态孤立物,而是作为一个动态平衡的整体加以系统研究。其缺点在于旁通本为曲意附会,借象解经,人为地造成许多对立面。清初学者顾炎武曾批评为“象外生象,穿凿附会”^②。然而焦循的“旁通”法则,主观假说大于客观,其结果必然是使一些本来不具联系的卦爻反而形成了必然联系的卦爻,本来极易理解的卦爻反而显得繁杂与模糊不清。

易学中的“当位”和“失道”,本指每一卦六根爻画所居爻位而言,它也是历来易学家作为观测卦爻象依据的传统方法。《周易》六十四卦中的任何一卦,均由阴“--”与阳“—”两种不同符号组合而成。按照传统易说,每一卦的阴爻居二、四、六爻位,阳爻则居初、三、五爻位,按这样的次序的排列而成的卦称之为“当位”,反之则为“失道”。一般又都以每卦的二五爻位作为区别当位与失道的标准。当位与失道是焦循判断卦爻象吉凶祸福的主要依据。在焦循看来,《周易》六十四卦三百八十四爻之间的爻位运动,始终伴随着当位与失道而展开的。如何理解焦循的当位与失道?如用现代的语言来解释,即每一组阴阳爻画相对的旁通卦先由二五爻位进行置换,然后再进行初四爻位和三上爻位置换,按照这样的次序进行爻位转换便是当位,反之则为失道。现以《艮》、《兑》两卦为例。《兑》卦第二爻位是阳爻,《艮》卦第五爻位是阴爻,显然这是一组失道的旁通卦。现据焦循确立的当位、失道原则,由《兑》卦的第二爻(即九二)与《艮》卦的第五爻(即六五)互相置换,所成《随》、《渐》皆当位之卦;随后由《随》、《渐》两卦的初爻四爻或三爻上爻置换,分别得《屯》、《家人》、《蹇》、《革》当位四卦。反之,如由《兑》、

《艮》两卦先以初爻四爻或三爻上爻置换，而所得《贲》、《节》、《谦》、《夬》失道四卦。据焦循《易图略》所载“当位失道图”，总《周易》六十四卦可以推导出以下六种形式：1. 以当位得《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦的有《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》、《同人》、《师》、《比》、《大有》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》十六卦。2. 以当位得《家人》、《屯》、《既济》、《咸》四卦的有《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《临》、《遯》、《大畜》、《萃》十六卦。3. 以当位得《既济》、《益》、《革》、《蹇》四卦的有《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《升》、《无妄》、《大壮》、《观》十六卦。4. 以当位得《既济》、《益》、《既济》、《咸》四卦的有《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《泰》、《否》、《损》、《咸》、《恒》、《益》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》、《既济》、《未济》十六卦。5. 以失道得《明夷》、《需》、《明夷》、《需》四卦的有《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《震》、《巽》、《艮》、《兑》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》三十二卦。6. 以失道得《既济》、《泰》、《既济》、《泰》四卦的有《同人》、《师》、《比》、《大有》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》、《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《临》、《遯》、《升》、《无妄》、《大畜》、《萃》、《大壮》、《观》、《泰》、《否》、《损》、《恒》、《咸》、《益》、《既济》、《未济》三十卦。（见《易图略》当位失道图2）利用当位失道，致使卦爻位置换、转换运动规律化，是焦循发展了《周易》有关爻位相应的理论。《易纬·乾凿度》指出：“六画而成卦，三画以下为地，四画以上为天，物感以动，类相应也。易气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。初以四，二以五，

三以上,此之谓应。”利用术数,分析爻位,预测卦象,本是汉代易学家所拟定的,它使原来已够玄虚的占卜术更增添了神秘性。然而焦循的当位与失道旨在“惟凶可以变吉,则示人以失道变通之法。惟吉可以变凶,则示人以当位变通之法”^②,由此可见,当位与失道作为旁通法则的补充,一方面是他恪守“忠恕之道”在易学的反映,一方面则是他创立“时行”法则,通释《周易》全经的主要步骤。

中国古代,人们活动的环境与天时密切相关,在先秦的典籍中就有强调“时”对于人事活动的重要意义。《尚书·尧典》提出“历象日月星辰,敬授人时”以天象的运行规律制定历法,指导人们按时令与节气从事农耕。《尚书·洪范》则运用“时”的观念用于政治,所谓“日月岁时既易,百谷用不成,乂用昏不明,俊民用微,家用不宁”。“时”被赋于治理国家久治长安的特定含义。《易传》汲取了《洪范》关于“时”的观念,并发展为论述占卦过程,诠释卦爻象,阐发卦爻辞的一个主要概念。如《系辞上》说:“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时。”“时”与天地一起,成为宇宙演变过程中的主要动因。宋代理学家视《周易》为专论天人之道的儒家经典,“时义”、“时用”等专名一再用于《易传》的研究。如著名理学家程颐提出“看《易》,且要知时”,“《豫》之时义大矣哉”等。清代乾嘉学者惠栋认为:“《易》道深矣!一言以蔽之曰:时中。”^③焦循与历史上的易学家一样也重视“时”的观念,提出“时行”说。

“时行”一词,渊源于《彖传》对《大有》卦基本意义的诠释。如《大有》:“柔得尊位,大中而上下应之曰大有。其德刚健而文明,应乎天而时行,是以元亨。”宋代学者项世安认为,《大有》的上下卦分别为《乾》与《离》,“六五”爻位居天位得卦之中,上下五阳皆与之应,故曰应乎天而时行。焦循创立的“时行”,则是在旁通卦组的基础上,通过当位与失道的爻位分析,使卦爻按照元、亨、利、贞周而复始的不断转换运动。他说:“《传》云:‘变通者,趋时者也。’能变

通即为时行。时行者，元亨利贞也。由元亨而利贞，由利贞而复为元亨，则时行矣。”^⑤焦循认为时行的目的在于六十四卦经过爻位转换避免出现两个重复的《既济》卦。对此，焦循亦称之为“大中上下应”。所谓“大中”，一般是指每卦中的“六二”爻辞和“九五”爻辞。自汉代以来，论《易》者都认为《周易》六十四卦中的任何一卦，都由上下两个单位组成（或称内外两卦），由于“六二”和“九五”两爻分别居于上卦与下卦之中，所以又有“居中”、“得中”等称谓。如《需》的上卦为《坎》，下卦为《乾》，其“六二”、“九五”两爻各居上下两卦之中位。“上下应”又可分为“上应”与“下应”两种。“上应”是指每一组旁通卦二五爻位置置换组合成新卦，继之以三上爻位置置换。如果继之以初四爻位置置换则称“下应”。凡能“大中上下应”的卦为“元亨”，象征着“吉”。如《乾》、《坤》两卦首先进行二五爻位置置换成《同人》与《比》两卦，即所谓的“大中”，随后由《同人》、《比》两卦继之以三上爻位的置换成《革》与《蹇》两卦，或者由《同人》、《比》继之以初四爻位的置换成《家人》与《屯》两卦，前者称“上应”，后者称“下应”。这样组合而成的《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦均被视为“元亨”。由于上述四卦之间并不具备旁通的条件，因此也就违背了“一阴一阳为之道”的易学原则。所以各卦还必须寻求符合“两两相孚”的旁通卦而成为“利贞”。据此，《家人》与《解》旁通，《屯》与《鼎》旁通，《革》与《蒙》旁通，《蹇》与《睽》旁通。然后再以“大中上下应”的原则进行爻位置置换，直至最后形成《既济》、《咸》或者《既济》、《益》两卦，至此“元亨利贞”周而复始的爻位运动才告完成。

当然，六十四卦并非一定遵循“大中上下应”的原则，它通过其他途径也能进行卦爻元亨利贞的循环。现亦以《乾》、《坤》两卦为例。如先进行三上爻位置置换（上应）或初四爻位置置换（下应），分得《夬》、《谦》、《小畜》、《复》四卦。但是这四卦之间既不能成立“旁

通”，又不再具备“大中上下应”的条件，因此唯一的途径只有通过寻找各自的旁通卦：《夬》与《剥》旁通，《谦》与《履》旁通，《小畜》与《豫》旁通，《复》与《姤》旁通，再经“大中”和“上下应”的爻位置换运动，直至得《既济》、《咸》或《既济》、《益》两卦为止。总六十四卦而言，时行的结果不外乎《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《益》、《咸》、《既济》七卦。它的形式又可分为：二五先行当位变通不穷、初四先行不当位变而通之仍大中而上下应、三上先行不当位变而通之仍大中而上下应三种。

焦循“时行”法则的特点，在于他不再囿于传统易学致力于一卦一爻左支右绌的论述，而是将六十四卦作为一个必然联系的整体加以考察。如焦循曾将六十四卦中言“元”者集拢为二十四卦，以“时行”法则进行各卦之间的爻位置换，全面阐述了“元”字在诸卦中“或明言之，或互言之”的意义所在。^⑤以“时行”来揭示卦爻间的联系，体现了他对《周易》变通理论的改造。

“相错”和“比例”是焦循研究《周易》创立的又一个重要法则。“相错”一词，源出于《说卦传》：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。六十四卦皆天地、山泽、雷风、水火相错。”《说卦传》关于六十四卦的组合理论，一直为汉代以后的易学研究者所服膺。明代学者来知德曾以《系辞》“参伍以变，错综其数，通其变遂成天地之文，极其数遂定天下之象”而提出“错综”说。来知德认为，伏羲之卦主于错，文王之卦主于综。认为“天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔。有男必有女，所以八卦本错。八卦即相错，象即寓于其中”^⑥。他指出伏羲圆图的卦序是有规律可循的，即从《坤》向左至《姤》的卦，与从《乾》向右至《复》的卦是相错的。同时来知德还将六十四卦的三十二对相错卦分为四组，每组八对相错卦之间的变化也有一定的规律。来知德以“错综”为

特征而自成一说的易学研究,曾被当时推为绝学。焦循也研究过来氏易说,认为:“来知德造为错综之名,谓为独得之见,其智出唐氏下矣。”^⑧焦循所说的“唐氏”,即指明代学者唐鹤徵,著有《周易象义》,主张象数与义理并重,彖与爻合,以象明理。然而焦循的所谓“相错”,则指《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》八卦交叉置换而重新搭配组合六十四卦的方法。基于上述认识,焦循的“相错”即以六十四卦中的三十二组旁通卦为依据,进行卦与卦之间的转换。现据《易图略》所载,三十二组旁通卦的相错关系主要有下列四种形式组合而成:1. 凡旁通卦的下卦相互置换而成相错。2. 凡旁通卦二五爻位置换,而组合成新卦的相错。3. 凡旁通卦初四爻位或三上爻位置换而组合成新卦的相错。4. 凡旁通卦先二五后三上或初四爻位置换而组合成新卦的相错。我们知道,焦循为了弥补旁通卦本身取象的局限,利用两卦相错,从纵、横两个方面通释全《易》,这是焦循创立“相错”法则的意义所在。焦循本人也说:“学《易》者,亦求通其辞而已矣。横求之而通,纵求之而通,参伍错综之而无不通,则圣人系辞之本意得矣。”^⑨为了进一步论证“相错”的合理性,焦循又在相错卦的基础上确立了卦爻之间等值关系的“比例”法则。

“比例”是焦循在“相错”基础上进一步确立卦爻之间的等值关系的法则。他自誉“学《易》十许年,悟得比例、引申之妙,乃知彼此相借,全为《易》辞而设,假此以就彼处之辞,亦假彼以就此处之辞。”^⑩焦循的“比例”包括以卦的相错为比例和以爻位置换为比例二种。如《屯》,即由《井》与《噬嗑》相错而成,因此《屯》、《井》、《噬嗑》三卦之间的关系也成为比例关系。同样《夬》卦的“六二”爻位与《复》卦的“六五”爻位置换亦为《屯》卦,所以《复》、《夬》与《屯》卦的关系也成为比例关系。对此,焦循曾以十二种比例形式来概括《周易》六十四卦之间的比例关系,不仅在形式上是“旁通”

法则的进一步完善,所谓的“《易》之为书也,参伍错综,引申触类,其辞每以比例互明,反对于旁通,亦比例互明者也”^⑧。

作为焦循易学的构架,前面对“旁通”、“相错”、“时行”、“当位”、“失道”的讨论,都是焦循为揭示《周易》六十四卦三百八十四爻之间“横求之而通,纵求之而通,参伍错综之而无不通”的种种关联所拟制的。为了对《周易》作更为细致入微的“实测”,焦循又将传统数学引入易学研究,并以此形成卦爻运动和通贯六十四卦的主要依据,提出“非明九数之齐同、比例,不足以知卦画之行”。同时,焦循还将《周易》中意义相通、字义相近的词句进行归类,考察各条《易》辞,利用“六书”中的“假借”与“转注”,使《易》辞也融会贯通,从而证明《周易》卦爻辞之间存有必然的联系。对此,焦循颇为自负,他说:“以此求《易》,庶几近焉。”

以数学与语言学为主要研究工具,对传统易学进行新的发掘,是焦循易学研究中最为人瞩目的特征。然而并不是所有的数学法则都适合于易学,据笔者考察,焦循引入易学研究的主要数学法则则是“乘方”、“天元”、“齐同”、“比例”等项,现分别予以介绍。

“乘方”又称“增乘开方法”,是中国古代数学中求取高次幂的开方计算方法。早在《九章算术》中便已经记载有开平方、开立方的开方方法。宋代学者贾宪曾作“开方作法本源图”,并附有用增乘方法来进行计算的“增乘方求廉法草”。现代学者钱宝琮将此“求廉草”整理为开一至六次幂(古称“开五乘方”)所需用的各廉。焦循也研究过“乘方”,并利用乘方计算六十四卦的排列组合。^⑨众所周知,自《周易》成书并作为儒家经典以来,有关六十四卦的排列组合,曾引起历代易学研究者的兴趣。传统的理解是:伏羲画卦,文王重卦。伏羲是历史传说人物,文王重卦是中国著名史学家司马迁在其不朽名著《史记》中提出的。以后扬雄、王充也都支持“文王重卦”说。《淮南子·要略》则指出:“八卦可以识吉凶,知祸福

矣。然而伏羲为之六十四变。”究竟是先有八卦,然后再将两个单卦重叠而演化出六十四卦呢?还是本来就是六十四卦?这也成为中国易学史上的一个悬案。宋代邵雍曾以丰富的数学知识重新排列组合六十四卦,十七世纪德国哲学家兼数学家莱布尼兹用二进制演算六十四卦的次序,其结果与邵雍不谋而合。^③焦循虽然没能发明出二进制,但他却在中国传统数学的“乘方”法则中发现了六十四卦排列组合的秘密。他说:“参天两地而成六爻,共得六十四卦,实为五乘方廉隅之数,故一卦六爻仍倚五数也。”^④焦循正是以这种求得开六次幂(“开五乘方”)时计算方法类推出六十四卦的排列组合。我们知道,二进制是以“0”与“1”两种符号分别代表阴“--”阳“—”两爻的,焦循则以“甲”、“乙”表示每卦的阴阳爻画。他说:“论数之理取于相通,不偏举数,而以甲、乙明之。”如《乾》卦由六根阳爻组成,则以六个“甲”来表示。又如《观》卦,则以二个“甲”四个“乙”来表示二根阳爻和四根阴爻。依照这样甲乙相间排列组合,焦循用传统数学中的“五乘方”予以计算。^⑤所谓“五乘方”,系数学中的初等代数,用现代数学符号可表示为 $(a+b)^6$,如果把其式 $(a+b)$ 展开,便得到“ $a^6+6a^5b+15a^4b^2+20a^3b^3+15a^2b^4+6ab^5+b^6$ ”的结果。若把“a”“b”代表“甲”和“乙”,由“甲”和“乙”代表阴阳两爻,那么六十四卦的“五乘方”计算后的排列组合便有七种形式:一、含有六甲爻画的是《乾》卦;二、含有五甲一乙爻画的是《姤》、《同人》、《履》、《小畜》、《大有》、《夬》六卦;三、含有四甲二乙爻画的是《遯》、《无妄》、《中孚》、《大畜》、《大壮》、《讼》、《巽》、《鼎》、《大过》、《家人》、《离》、《革》、《睽》、《兑》、《需》十五卦;四、含有三甲三乙爻画的是《否》、《益》、《损》、《泰》、《涣》、《蛊》、《恒》、《贲》、《丰》、《归妹》、《旅》、《咸》、《噬嗑》、《随》、《渐》、《未济》、《困》、《节》、《井》、《既济》二十卦;五、含有二甲四乙爻画的是《观》、《颐》、《临》、《蒙》、《升》、《艮》、《小过》、《晋》、

《萃》、《震》、《明夷》、《蹇》、《解》、《坎》、《屯》十五卦；六、含有一甲五乙爻画的是《剥》、《比》、《豫》、《谦》、《师》、《复》六卦；七、含有六乙爻画的是《坤》卦。以甲乙符号来表示卦爻，那么卦爻原有的秩序就不必考虑其合理性，又因为卦爻秩序的变化，其取象的对象也可以不同。所以卦爻之间由转化带来的新的卦序组合也就能够成立。所以焦循认为：“在卦爻为旁通，在算数为互乘。”

《周易》六十四卦的这种计算方法也吸引了很多现代学者的兴趣，并撰述了很多著作来研究这个体系。假定我们用 A、B、C、D、E、F、G、H 八个符号代替八卦，那么八卦相乘六十四卦，便得出这样的结果：AA、BB、CC、DD、EE、FF、GG、HH、2AB、2AC、2AD、2AE、2AF、2AG、2AH、2BC、2BD、2BE、2BF、2BG、2BH、2CD、2CE、2CF、2CG、2CH、2DE、2DF、2DG、2DH、2EF、2EG、2EH、2FG、2FH、2GH。如果计算一下 A、B、C、D、E、F、G、H 八项式之和的平方 $(A+B+C+D+E+F+G+H)^2$ ，也同样能得到相同的结果。

焦循对《周易》六十四卦的排列组合，脱胎于算学中的“开方法本源图”已如上述。同时，焦循又将中国宋元时期数学家列方程的方法之一的“天元术”援入易学研究。“天元”本指周历，周历建子以农历十一月为正月，儒家推崇周代，认为周历得天之正道，故称“天元”。“天元”作为数学专名，产生于十一世纪中叶，即北宋神宗年间，但对这种列方程的普遍方法首先进行系统论述的是秦九韶和李冶。“天元术”与现代通常的代数教科书中列方程的方法极为相似。它首先是“立天元一为某某”，也相当于现代的“设 x 为某某”的意思。其次再根据问题给出的条件列出两个相等的多项式，令二者相减即可得出一端为零的方程。这种以二多项式相减以列于方程的步骤又称为“同数相消”或“如积相消”。“相消”是令二者相减，“如积”即“同积”，就是指两个相等的多项式。焦循曾运用“旁通”法则，将《周易》六十四卦组合成同爻位阴阳相对的三十二

组旁通卦。如《乾》与《坤》，《同人》与《师》，《屯》与《鼎》等。然而焦循把阴阳爻画相同并相对的两卦比附为相等的两个多项式，把通过两个等式的相减，列出方程而后求得未知数的这种因果关系，比附为两卦之间的“此多一奇，则彼少一隅”，并依此进行反复的爻位置换成阴阳爻画相等的旁通卦。焦循认为：“洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之，而后可得其数，此即两卦相孚之义也，非有孚则不相应，非同积则不相得。”^⑤可见“天元一”中的“如积相消”、“同数相消”这一解方程的步骤便成为焦循“凡旁通之卦，一阴一阳两两相孚”这一易学原理的数学根据。不过，焦循为了进一步扩大比率计算，认为“天元一术，不以过于子母互为齐同、比例而已”，从而又提出了“齐同”与“比例”。

“齐同”与“比例”也是焦循援入易学研究中的主要数学法则。“齐同”一词，出自齐微《九章算术注》。“齐同”就是以不同的分母和分数相加减时，必须先进行通分，然后将分子相加减的运算法则。据《九章算术·方田》“分合术”刘微注：“凡母互乘子谓之‘齐’，群母相乘谓之‘同’。同者相与通，同其母也。齐者与母齐，势不可失本也。”焦循认为：“相乘则两数如一，故谓之同（三乘五得一十五，五乘三亦得一十五）。互乘则两子之差立见，可以施加施减，故谓之齐。”^⑥如以现代数学符号表示，即设 $\frac{a}{b}$ 和 $\frac{d}{c}$ 二个分数。分子与分母各自相乘为 ac 、 bd ，称为齐，分母与分母相乘为 bc ，称为同。也就是将 $\frac{a}{b}$ 化为 $\frac{ac}{bc}$ ，将 $\frac{d}{c}$ 化为 $\frac{bd}{bc}$ ，只有如此“齐同”之后，两个分数之间才能进行运算，焦循《易》学中的“旁通”和“相错”都是有关卦爻运动和转化，这和“齐同”的计算有着相似之处。如《乾》、《坤》两卦二五爻位置换成《同人》、《比》，再如《乾》、《坤》两卦相错成《泰》、《否》等。这些都是焦循在“齐同”的启发下，以数字比附卦爻，以分数的通分作为旁通、相错。焦循认为：“以此之盈，补彼

之朒，数之齐同如此，《易》之齐同亦如此。”^③其实在《周易》一书中，无论“旁通”还是“相错”均无存在，历代易学家对此也没有如此系统的论述，这些也正是焦循有别于前人的易学特色，所谓以数理勾通易理也能得到合理的解释。

与“齐同”一样，焦循以所谓“比例”来论证易学的卦变系统，其思维方式也同样渊源于数学理论。

交叉利用“旁通”和“相错”，也能使卦爻之间形成种种比例。如《小畜》二之《豫》五成《家人》与《萃》，《夬》二之《剥》五成《观》与《革》。然而《家人》与《萃》相错而成《观》、《革》，《观》、《革》相错成《家人》、《萃》。又如：《坤》六三“含章可贞”，《传》云“以时发也”；《姤》九五“含章有陨自天”，《传》云“中正也”。中正，指其为《姤》二之《复》五，而《姤》上之《复》三，即为《鼎》二之五，而上之《屯》三之比例。以两“含章”例之，知《坤》之“含章”，谓成《屯》通《鼎》也；《屯》成《既济》，《鼎》成《咸》，相错为《革》。《复》成《既济》，《姤》成《咸》，相错亦为《革》，与《丰》成《革》同。故“含章”之章即“来章”之章，而“来章”谓《涣》二之《丰》五，即谓《蒙》二之五，“时发”即“发蒙”，“发蒙”即“含章”也。如将上述二例诸卦分别代之以a、b、c、d、e、f、g、h数学符号，那么它们之间的比例关系为： $a:b=c:d$ ， $e:f=g:h$ ，所以 $c:d=g:h$ ， $a:b=e:f$ 。其六十四卦各种的比例方式亦可由上述举例中推出，所以焦循说“比例之用，随在而神”^④。

不过，细察焦循的“比例”，除了具有上述特殊的数学内涵之外，一般场合则赋予易学的文字训诂学意义。如焦循认为“声音之妙……解《易》尤为必不可离，盖《易》之辞……文王、周公、孔子大半用此以自为比例，舍此则不知所谓”^⑤。利用文字训诂学中的“假借”与“转注”是焦循易学研究的另一个重要特征。^⑥

充分运用“假借”研究《周易》，是焦循《易》学的另一特色。“假借”是古人分析汉字造字法而归纳出来的六书中的一种，“假借”特指在叙述的一般语文中，某些词语因有音而无其字，假借同音字来代替，是古代学者用以注释经典的主要方法之一，属语言学范畴。焦循指出：“非明九数之齐同、比例，不足以知卦画之行，非明六书之假借、转注，不足以知《彖辞》爻辞、《十翼》之义。”基于这一认识，《易学三书》中使用“假借”的频率相当高，无论经文原意正确与否，一律以假借为基准。如《周易》《渐》卦的“初六”、“六二”、“九三”、“六四”、“九五”、“上九”六爻辞皆取象于“鸿”，历来论《易》者都释“鸿”为鸟名（或大雁之名，虞翻说；或水鸟之名，王弼说）。根据《渐》卦的整个内容考察，解释“鸿”为鸟名较为合理，如李镜池、高亨等人亦解释为水鸟。然而焦循依据《尔雅》、《释詁》、《康诰》等古代文献，以同音假借为原则，认为“洪”、“鸿”古音相通，因此解释“鸿”为“代”。他的理由是《周易》的卦爻辞本出于周公之手，而《释詁》等书又是周公的著作，以周公之书解释周公之辞，“此鸿、代之训，以为即疏解《渐》卦之鸿可也”^⑧又诸如“豹”为“约”之假借，“羊”为“祥”之假借，“状”为“伐”之假借等等。焦循以丰富的训诂学知识，论述他以假借解易的奥秘。然而这也仅仅是焦循表面的验证手段，目的还在于揭示他所创立的易学架构的意义。换言之，焦循试图通过假借，进一步来证明他的旁通、相错等卦爻位置换运动法则的合理性。当然，在焦循的《易》学诠释中，还包括词性变换、同义异名等假借，但具体论证过程基本与上例一致。

强调因声求义，实际上是从汉字、汉语的特点出发，打破字形束缚，以古音为线索，将一些具有同一起来源、意义相同、音义相关的字进行归纳考察的方法。王引之进一步发挥了这种观点，认为：“说经者于得经意而已。前人传注不皆合于经，则择其合经者从

之;其皆不合,则以己意逆经意,而参以他经;证明成我训,虽别为说亦无不可。”^{④3}这种以自己的假借说为标准,然后广集证据,进行比较分析,结合个人意见,得出合乎自己主观愿望的结论,给焦循以很多启迪。他指出:“《周易》之辞,多以同声为假借,为后儒训诂之祖。”他一再向王引之表示,他的《易》学所以能有自己的特色,主要的一点是得益于《广雅疏证》^{④4},焦循对文字训诂的关注并不依赖于其假借与转注的本身的内在价值,而是对经书的“求通其辞”,以明“圣人系辞之本意”。这无疑为焦循研究《周易》提供了一种新的途径。

四 “褒贬相宜”的历史评价

嘉庆十九年(1814年),焦循《易学三书》的最后写定,被誉为“圣人复出”。然而这部由算学提供思维方法以及深受考据学风影响的易学专著,曾给当时学界所带来的轰动效应和后来对它的严厉批评却形成了强烈的反差,这也是它的作者所始料不及的。乾嘉以后,清代学者纷纷批评焦氏易学。如郭嵩焘说:“焦氏著《易通释》,其辞博辨不穷,而颇病其舍本义而专意于互卦。参伍以变,错综其数,未闻错综其言也。汉儒之释经也,强经以就己之说。焦氏之弊,在以易从例。”^{④5}朱骏声认为,焦循“以《九章》之正负,比例为《易》意,以六书之假借,转注为《易》词。其间不无心得,而附会难通者十居八、九。”^{④6}李慈铭也指责焦循的易学是“貌为高简,故疏者概视为空论耳”^{④7}。这种批评,在易学界影响很大,一直流传至今。如李镜池、高亨、尚秉和等前辈学者也有类似的评说。熊十力则认为它是汉代易学的变种。^{④8}其实,焦循的易学研究,一方面继承和发展了汉代易学,一方面又试图通过创建新的符号系统而走出传统

象数易学,它从一个侧面展示了乾嘉易学的形变。

怎样理解汉易的卦变、爻变系统?这是焦循易学体系中首先提出的论证议题。他认为:“说《易》者必沾沾于卦变反对者,何也?以《彖传》有往来、上下、进退之故也。荀、虞以来,大抵皆据以为说。传文不可以强通,故不能画一耳。”^④所谓“卦变”,即指《周易》六十四卦,无论一爻变化或数爻变化(阴爻转变为阳爻)均可能呈现出另一种卦象。它作为《周易》占筮的基本内容,使人们能够在总体上把握六十四卦中三百八十四爻的序列。“卦变”就是通过这一序列中筮取某一特定的卦辞,预测人们对于复杂纷纭的社会前景和变幻莫测的人生命运,以靠它趋吉避凶。“卦变”首见于《左传》庄公二十二年:“周史有以《周易》见陈侯者。陈侯使筮之,遇《观》之《否》。”西汉焦贛《易林》曾以卦一变为六十四卦,共得四千零九十六卦爻,构成了以蓍筮为主体的卦变系统。此后,京房、荀爽、虞翻等都程度不等地继承和发展了占筮卦变的传统。如荀爽有所谓“《乾》《坤》变来者”,“六子卦变来者”,“自消息卦变来者”。众所周知,荀爽的“卦变”是渊源于他的刚柔升降的理论。如他认为《屯》卦本由《坎》卦的初六爻上升至第二爻位,九二爻下降至第一爻位之间的爻位置换组成。又如《蒙》卦将由《艮》卦二爻位进居三爻位,三爻位降居二爻位所完成的卦变。由于荀爽的易著早佚,已经无法全面了解他卦变程序的全貌。焦循曾以“用《易林》之法”、“京房世应说”予以概括,并指出其自身具有五种不同的内在矛盾。在汉代易学系统中,虞翻的易说保存最多,唐代李鼎祚《周易集解》曾广为收录。清代易学研究者崇尚汉学,十分推崇虞翻,形成了所谓的“虞氏学”。虞翻以象数解《易》,尤其赞赏荀爽。如他表示:“经之大者,莫过于《易》,有汉初以来,海内英才,其读《易》者,解之率少,至孝灵之际,颍川荀谓号为知《易》,臣得其注,有愈俗儒。”^⑤也正因此,他发挥了荀爽的刚柔升降说而提出了卦变

理论。综观虞氏卦变约有四端：一是“《乾》《坤》变《坎》《离》”，二是“之正”（亦称《既济》定），三是“爻位消息推卦所来”，四是“《震》《巽》特变”。所谓“《乾》《坤》变《坎》《离》”两卦。其法则：《乾》卦九二之《坤》卦六五，九二之《坤》卦六二，则《坤》变《坎》；《坤》卦六五之《乾》卦九五、六二之《乾》卦九二，则《乾》变《离》。这种使言、意、象达到统一而为卦爻寻求注脚的卦变，往往牵强附会，时有牴牾。如《小过》卦六五爻辞为“密云不雨，自我西郊”，这本是观测气象的农谚，然虞翻用卦变理论解释为“密，小也。《晋》、《坎》在天为云，坠地成雨。上来之三，析《坎》入《兑》。小为密，《坤》为自我，《兑》为西，五动，《乾》为郊。故密云不雨，自我西郊”。对此，焦循批评“支左而诎右”。并决定就荀、虞易学进行一番去伪存真，从而提出了他的“当位”、“失道”理论和操作程序。焦循指出：“余既为当位失道等图，以明其所之吉凶悔吝，此即为荀、虞之卦之所本。去其伪，存其真，惜不能起荀、虞而告之耳。倘歿后有知，当与之畅谈于地下也。”^⑤因此，焦循的“失道”、“当位”，实际上可视为是对汉易卦变系统的修正而提出的。不过，焦循所继承的仍是虞翻易说所创立的“之正”说。“之”，犹言“变”；“正”即表示阴爻居阴位（偶位），阳爻居阳位（奇位），它同样是虞翻倡导卦变的条例之一。虞翻认为：凡爻之位不当者，皆可以“之正”而使其当位。如他解释《周易·蒙·彖》“二五失位，利变之正，故利贞”认为九二与六五位不当，互易为九五、六二则位当，得正而利贞。我们知道，王弼曾以为每卦初、上两爻“无阴阳定位”，即不论阴爻或阳爻处此两位，均象征“事之终始”，不存有“当位”、“不当位”的意义。也正因此，焦循批评虞翻“有知其不可彊通，姑晦其辞貌为深曲，而究无义也”^⑥。但是，从上述焦循反复强调对诸卦不正诸爻进行“当位”、“失道”的爻位置换运动中可以看出，尽管操作程序有别于虞翻，但本质上仍是由虞翻“之正”的卦变条例中推衍而来。

所以焦循直言不讳地说他的“当位”和“失道”乃是对虞、荀易学的去伪存真。正是基于这样的一种态度,焦循进而对汉易的“卦气”“纳甲”又作了一番纠谬辨伪的工作。

焦循在论证了卦爻“当位”、“失道”、“时行”的爻位运动的同时,也批评汉易的“卦气”和“纳甲”说。^⑤“卦气”和“纳甲”都系汉代易学的术语,属象数范畴。卦气是《周易》解释一年的节气变化,将六十四卦与四时、十二月、二十四节气、七十二候相配合。“卦”指八经卦,六十四别卦。“气”特指二十四节气,以坎、离、震、兑为四正卦,分别主春、夏、秋、冬四时,其爻共二十四,主二十四节气。余六十卦主三百六十五又四分之一日,每卦主六日七分,内自复至乾,自姤至坤为十二消息卦,主十二辰,其爻共七十二,主七十二候。四季气候、日月星辰、地理方位、生物蕃衍,都可通过“卦气”推导,并以人为的阴阳消长序列模拟四季更迭、星移斗转的客观秩序,从而预测天道人事,这也正是汉代学者构建《周易》的象数模式。如京房就认为:“乾坤之二象,以成八卦,凡八变而六十四。于是往来升降之际,以观消息盈虚于天地之元,而酬酢乎万物之表者,炳然在目也。大抵辨三易,迄五行,正四时,谨二十四气,志七十二候,而位五星,降二十八宿。”不过,焦循所言,“卦气”,专指“六日七分”。他著《论卦气六日七分》上下篇,说:“六日七分,出于孟氏章句,其说《易》本于气,而后以人事明之,京氏又以卦爻配期之日。坎、离、震、兑其用事,自分至之首,皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜皆五日十四分,余皆六日七分。”所谓“六日七分”,首见于《易纬·稽览图》:“甲子卦气起中孚,六日八分之七。”郑玄解释为:“六以候也,八十分为一日;之七者,一卦六日七分也。”我们知道,汉代孟喜、京房的易学体系,乃是以卦气为基础的,并阐发《易》卦与十二月气候相配合的原则,以用于占验阴阳灾异现象。其说取自《说卦》。古代历学以三百六十五日又四分之一日为一

年，六十卦既主一年之期，则将 $365\frac{1}{4}$ 日除以 60，商数恰为 $6\frac{1}{80}$ 日，这就是每卦相当于“六日七分”的由来。对此，焦循对卦气六日七分与《周易》的关系作了本质上的区别，就《易纬》和象数牵强附会的一面进行了驳斥。其实，唐代学者李鼎祚对“六日七分”就提出了“未测端倪”的质疑。宋代王应麟则认为：上系七爻起于中孚“鸣鹤在阴”。下系十一爻起于咸“憧憧往来”。《卦气图》自复至咸，八十八阳，九十二阴，自姤至中孚，八十八阴，九十二阳，咸至姤凡六日七分，中孚至复亦六日七分^④。对此，焦循却认为：“上系七爻终于解，下系十一爻解次于困，且噬嗑连初上两爻，而中孚之前尚有大有，又何说也。细推中孚，次复、咸，次姤，以逮屯、谦、丰之序，殊不可解。”^⑤这里不难看出焦循是不赞成“卦气”说的。所以他再次强调，“此卦气之序，非《易》之序”。

焦循既视“卦气”为术数家和道家的种种附会，这就决定了他们必然会批评汉易象数系统的“纳甲”理论。所谓“纳甲”，一般是指汉代易学家把五行思想纳入八卦体系，构成《周易》神秘的思维模式。“纳甲”之法，始见于汉代京房《易传》，分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象，配庚辛。坎离之象，配戊己。艮兑之象，配丙丁。八卦分阴阳立位配五行。换言之，“纳甲”的基本方法是先将八卦同天干相配，天干两两结合再同五行相配。在汉易象数系统中，虞翻的“纳甲”说颇具特色。他认为：甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也；丙艮丁兑相得合火，山泽通气也；戊坎己离相得合土，水火相逮也；庚震辛巽相得合金，雷风相尊也；壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各有会。正是依据八卦与五行的组合，虞翻在解释《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”句时认为：“谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出，庚。八日兑象，见丁。十五日乾象盈甲。十七日旦，巽象退辛。二十三日艮象消丙。三

十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉。”以月亮之晦朔盈亏象征八卦，再纳以天干，以现显八卦消息，这也正是虞翻卦气说的另一种形式。然而，以“纳甲”释《易》，纯属主观臆测，毫无科学根据，并受后来王夫之、王引之等学者的批评。这里，不深论虞翻的“纳甲”是否为魏伯阳《参同契》的翻版，但焦循认为“卦气”、“纳甲”已游离了《周易》“弥补天地之道”的儒家精神，而流入术数，从而根本上否定汉易的象数体系。

也正因此，焦循对乾嘉时期的惠栋、钱大昕、张惠言等人盛推汉儒郑玄以爻辰说易的方法进行了批评和抵制。所谓“爻辰”，即为注易取象解卦的方法，见于《诗经》、《礼记》和《周礼》的一些古注，它的原型脱胎于《易纬·乾凿度》。它是将古代历法中的地支纳入《周易》六十四卦中，也就是以每卦的阳爻或阴爻与子丑寅卯等十二辰匹配，甚至与十二辰相关的黄道十二次、十二律吕、十二生肖等匹配，以此来扩大取象范围。东汉经学大师郑玄汲取了爻辰说的这一特点，并加以改造，将乾坤十二爻与十二辰错杂相配。对此，孔颖达曾批评郑玄爻辰说是违背了易学的原始意义：“先儒以为九二当在太簇之月，阳气见地，则九三为建辰之月，九四为建午之月，九五为建申之月，为阳气始杀，不宜称‘飞龙在天’，上九为建戌之月，群阴既盛，上九不得言‘与时偕及’，于此时阳气仅存，何极之有？先儒此说于理稍乖。”^⑤焦循则认为“郑康成以爻辰说《易》，本《乾凿度》而实不同”，“郑氏注《乾凿度》自依纬为说，其注《易》不用《乾凿度》，为爻辰之序，皆用左旋，既以诸卦之爻统于乾坤。”将爻辰与郑玄的爻辰说加以区别，一方面固然具有否定汉以来易学取象迷信郑玄爻辰说的传统，另一方面则借此以批评学界学术研究日趋汉学化的倾向。正是基于汉学的思想迟滞，内容繁琐，方法拘泥，促使焦循毅然走出汉代象数易学藩篱，另创研究《周

易》的新路。

焦循的易学,虽然别具一格,但是本质上仍属象数一派。他按照《周易》六十四卦的序列,将各卦爻组编成合乎逻辑的爻位置换运动,从而判断爻位象的吉凶祸福,使之图式化了的“当位”、“失道”、“时行”与他所批评的“卦气”、“纳甲”,从根本上说仍是汉易象数体系中卦变系统的修正。如焦循对卦爻位各象的分析,始终未能够翻出汉代易学家以初爻为“元士”,二爻为“大夫”,三爻为“三公”,四爻为“诸侯”,五爻为“天子”,上爻为“宗庙”,以及注重第五爻象所分析的旧窠,也恰恰是汉代易学的特征。换言之,焦循的易学研究,并没有彻底摆脱汉代以来易学研究传注形式的羁绊,而是对传统易学的继承和拓展。

众所周知,明清之际,随着西学的东渐,实学思潮的萌动,传统的知识范畴也发生了引人注目的变化,变化之大莫过于清初学者在反思传统儒学的同时转而对质测之学的关注。方以智、王锡阐、王夫之等人都指出对科学知识的茫然,必然导致研究过程中的妄立虚理,从而强调学术研究应该“实考究之”、“唯质测为得之”。这意味着学术研究被确认为一种带有实证性质的研究过程。正是基于质测之学本质上是探明自然之理,所以黄宗羲批评明儒春山以《周易》之卦象附会昼夜之长短,而完全无视于具体的天象:“舍明明可据之天象,附会汉儒之不敢附会者,亦心劳而术拙矣。”^⑤方以智更以“数”来解释卦象之位,王锡阐强调推算结果必须和实际天象相验证。他说:“验于天而法犹未善、数犹未真、理犹未阐者,吾见之矣;无验于天而谓法之已善、数之已真、理之已阐者,吾未之见也。”^⑥把握对象之理,不仅需要实证的态度,而且涉及一系列的思维方法,明末清初学者对数学的格外重视,便是这种实证态度引发的思维方法之一。不过,清初学者虽然明确地提出了将具体科学及实证方法引入经学研究,但当时仅仅是为了扬弃蹈空的性理之

学,因而也始终未能真正展开实际工作来实践这个理想,很快便被淹没在回归儒家原典的文献考证的洪流之中。然而思想一旦产生,便有它自己的生命,清初学者提出的经学与质测之学沟通的方法论思想,却在乾嘉学界得以发酵并发展为判定通儒的主要标准之一。戴震说:“至若经之难明,尚有若干事。诵《尧典》数行至乃命羲和,不知恒星七政所运行,则掩卷不能卒业;诵《周南》、《召南》,自《关雎》而往,不知古音,徒强以协韵,则龃龉失读。”^⑨这就等于把在研究经典过程中所涉及的天文、数学、语言等具体科学组成的质测之学也成了研究经学的工具。阮元说:“数为六艺之一,而广其用则天地之纲纪,群伦之统系也。天与星辰之高远,非数无以效其灵;地域之广轮,非数无以步其极;世界之纠纷繁颐,非数无以提其要。通天地人之道曰儒,孰谓儒者而可以不知数乎?”^⑩在此,“以数明理”被赋予了普遍的方法论意义,并成为儒学的重要组成部分。焦循对《周易》的研究,正是这种方法论思想在乾嘉学界的最为具体的体现。他说:“名主其形,理主其数,欧氏《几何学原本》一书精于说形,而中国勾股形之数,则明于言理,故学者由数以知形,由形以用数,悉诸加减乘除之理,自可识方圆幂积之妙。”^⑪焦循十分推崇王锡阐,所作“读书三十二赞”中,王锡阐的《晚庵遗书》被列于首位,也曾整理过王氏“遗书”,而且通过认真比较,认为王锡阐的数学研究超过梅文鼎。因此焦循的所谓“实测”,就其内涵而言,也就是继承了清初黄宗羲、王锡阐等学者所强调的科学研究中“测”的重要性。而他的“旁通”、“相错”、“时行”治《易》三步骤,实是围绕着“以数明理”这一基本主题而表现为一种逻辑的推导和实测。他认为“《易》犹天也,天不可知,以实测而知。……非可以以虚理尽,非可以外心衡也。以测天之法测《易》”^⑫。这无疑将易学变成一门精确的学问,崇尚的是一种形式的理性化,而作为工具理性所追求的,也正是这样一种形式的理性化,犹如人们今天所说

的“硬科学”。因此从哲学史角度考察,它显示了一种重要的理论动向,打破了传统学术在理论和方法上的模糊与随意的特性。如从思想史的角度来评判,它继承了清初以来经学研究的实证化与儒家崇尚理性原则的传统,唯有如此,才能准确理解焦循之所以说他的《周易》研究方法是在前人研究基础上的进一步完善而并非由他独创。

正是在这种“实测”思想指导下,焦循建立了自己的易学符号系统。然而,《周易》所体现的象、数、理三者是统一而不可分的。就象而言是乾和坤,就数而言是奇和偶,就理而言是阴和阳,这三位一体构成了《周易》的象数体系。焦循曾认为几何学上的未知的几何图形,犹如象数中的所设之卦,而卦爻则是代数方程中的幂,如八卦的底数的平方乘以六,便成为三百八十四爻。焦循这种求未知数的方法,也是《周易》象数体系中的类比推理方法。焦循运用这种演绎方法对元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、当位、失道等进行反复论证,并以数学计算来寻求卦爻辞的意义。焦循曾对此解释说:“绘句股割圆者,以甲乙丙丁等字,指识比例之状,按而求之,一一不爽。义存乎甲乙丙丁等字之中,而甲乙丙丁则无义理可说,读《易》者当如学算者之求其甲乙丙丁。”^⑧焦循把《周易》象数体系视为一个比例形式,并以甲乙丙丁等符号来替代卦爻和计算。焦循虽然已经领悟到符号系统对于处理演绎方法的作用,但也决定了他必然把《周易》象数体系看成是一个封闭的体。由于六十四卦三百八十四爻的有限数量,经过由大到小的不断割分,本来由阴阳两爻可以显示无限多的图像因此被僵化成某种图式,导致了焦循必然采用类比推理的求《易》方法。

类比推理,它是数学中一种逻辑推理方法。类比推理是根据两个对象有一部分属性相似,推导出这两个对象的其他属性类似的一种推理方法。类比推理大致须经过三个阶段:一、根据目标系

统的已知信息,寻找出一个与之相似的类比系统,确立起目标系统与类比系统之间的相似关系。二、将掌握类比系统的相似材料,经过适当而巧妙的变换,使之成为目标系统的相似材料。三、根据来自类比系统和目标系统的相似材料,进行逻辑地推断被认作是关于目标系统的新知识。这样,整个类比推理的过程就随着目标系统上新信息的获得或做出关于目标系统的未知信息的推测而结束。三个阶段的顺序运行就构成了类比推理的动态结构。

其实,类比推理方法,它在很大程度上取决人的意图和着眼点。焦循易学中的“相错”和“比例”,就是根据卦爻之间的种种关联,推求其属性。又如“齐同”,它是初等代数中分式同分数进行类比有相同的属性,分子分母乘以同数,其结果不变,分母相同的分式相加减与分母相同的分数相加减之间有着共同的运算方法,由此类推出在分母不同情况下分式与分数的加减运算方法相同等。因此,类比方法实际是按以下的模式进行:A有属性:a,b,c,d,B有属性:a,b,c,B有可能属性:d。《周易》六十四卦是由阴阳二爻组合而成的卦,并以此来推测人事吉凶。卦爻本身并不具有任何意义,而是由筮人赋以特别的涵义,以阐述个人的见解。其理论思维属于类推系统,它不是依据客观必然性来预言的结果,而是通过类比推理确定结果。^④

同样,焦循的“假借”完全以声音相同或相近这一点出发,假借和被假借之间可以有毫无意义上的联系,即假借字成为一个纯粹表音的符号使用。依靠建立符号系统研究《周易》,既是焦循有别于前人或同时代人易学的最大特点,也是焦循易学所以引起当时学术界震动的最大原因。

焦循的《易学三书》完成于嘉庆十九年(1814年),这标志着他的易学思想的最终定型。这时汉学在思想文化领域的影响已经消退,学术倾向交临于个性的再自觉。清初以来从天文算学中丰富

自己的思维方式的传统再次影响了成长于乾嘉后期的学者。汉学与西学两种不同文化传统的思维方式,又使他们不甘于完成一种注释换成另一种诠释的职责。他们希望自己成为现实社会的评判家,读书的带路人,原作的改造者,他们的思想总是在其论著中顽强地表现出来,反映了他们对社会需要的理解。焦循从小接受的是儒家思想的教育,汉学总是起着启蒙奠基的作用,主导思想不会偏离儒家。他研究《周易》标榜自己正确发挥了圣人之言。同时也不可避免地受到西学的影响。西学开阔了他的视野,丰富了他的思维方式,在易学研究上颇有开创性的意义。如果说他的“通变”与“数理”思想不是凭空产生的,它是在人类已有科学知识的基础上继往开来,推陈出新,摆脱陈规旧习的束缚,提出新的假设或理论,那么它所表现出的不仅是对传统的或大或小的突破,而是对传统易学研究形式上的一次重大革新。从这一意义上说,焦循的《周易》研究无疑是取得了异乎寻常的成功。

五 《易学三书》的研究及其版本

从近代以来,焦循的《易学三书》颇受学界的批评,不过对焦循《易学三书》的研究却始终未见中断。如梁启超的《清代三百年学术概论》十分推崇焦循的易学研究,认为焦循能脱出两千年传注重围,表现了极大的创造力。指出他的易学研究并非凭空臆断,而是运用了考证家客观研究的方法研究《周易》。梁启超的这种意见已远远超出了清代学者的评价,对后来学者的进一步研究提供了新的思路。不过梁氏本人并不擅长易学,尤其对焦循易学缺乏系统研究。如他误解焦循易学中的“当位”与“失道”是其首创便是一例。^⑥因此对梁启超的某些结论仍有探讨的余地。章太炎的《馥书》

对焦循易学的评价也不逊于梁启超,这在他的《清儒》一文中曾以极概括的语言肯定焦循易学的特征便可见一斑。然细细推敲章太炎的寥寥数语,使人感到章太炎仅仅是对焦循易学外在形式的肯定,而未见有深入的理解。侯外庐在《中国思想通史》第五卷中曾详论焦循易学,给人以很多启发,但他过分拘泥于思想材料方面的挖掘,从而忽略了从易学本身即从易学史角度全面考察焦循对《周易》的研究。此外如钱穆的《中国近三百年学术史》、张舜徽的《清代扬州学记》、牟宗三的《焦循的道德哲学之易学》、日本学者本田济的《惠栋与焦循》、户田丰三郎的《焦里堂的易学》等等,综观这些论著,其共同的特征往往是从整体上讨论焦循的学术思想,而对他的主要学术成就的易学研究,却语焉不详,见解也未能突破清代学者对焦循易学的评价。

对焦循易学有深入研究的是朱伯崑的《易学哲学史》,认为焦循的易学研究是中国传统思维方式中辩证思维和形式逻辑思维相融合的结晶。台湾学者赖贵三的《焦循〈雕菰楼易学〉研究》一书是作者就读于台湾师范大学国文研究所所撰写的博士论文,1994年由台湾里仁书局出版。全书共分八章,着重梳理了焦循易学的方法与特色,是近年来较为系统研究焦循易学的一部力作。陈居渊的《焦循儒学思想与易学研究》,则是作者在1986年硕士论文的基础上,经过十余年的反复修订,2000年作为中国孔子基金会文库之一种,已由齐鲁书社所出版。该书以焦循的儒学与易学思想为研究视角,将焦循的学术思想与易学体系、特征置于中国儒学史和整个乾嘉学术中作了全面的考察和新的探索。全书共分六章,第一章“源远流长的易学”;第二章“焦循易学的文代环境”;第三章“焦循的学术思想与易学”;第四章“焦循易学的构架与特征”;第五章“焦循易学的道德义理诠释”;第六章“焦循易学的历史评介”。书后附录:“焦循交游考”、“焦循著作考”、

“焦循学术编年”三篇，颇便学者翻检，为国内研究焦循学术思想及其易学的首出作品。

焦循的《易学三书》素称奇书，而且久已绝版，最早的分卷手写稿本，即《雕菰楼易学》四十卷手写原稿本，现典藏于国家图书馆。现存最早的版本，是清嘉庆二十二年（1817年）焦循手订并由其儿孙辈完成校勘出版的《焦氏丛书》本，以后流传较广的，有阮元于清道光九年（1829年）所刊的《皇清经解》本、劳崇光于咸丰十年（1860年）补刊的《皇清经解》本（鸿宝斋石印本、点石斋石印本），光绪丙子（1876年）衡阳魏伦先据此重刊的《焦氏遗书》本，《续修四库全书》本，由台湾文海出版社据嘉庆间楷书手稿影印的《雕菰楼经学丛书》本（清代稿本百种汇刊之一），单行手写稿本有《易通释》、《易图略》，现分别典藏于上海图书馆和南京图书馆。

注释：

① 《易图略·原筮第八》。

② 《易章句·说卦传注》。

③ 《阜阳汉简简介》，《文物》1983年第2期。《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》1978年第8期。

④ 所谓“十言之教”，即古代易学家借助于卦象的分析，解释卦爻辞并通过其意义的引申，确立《周易》筮占的权威性。他们将八卦的抽象符号编织为代表具体事物的卦象，依照个人的需要，制定了一套拟象的参照系统。根据《左传》、《国语》的筮例，八卦取象为：乾为天、文、天子、君、玉、光。坤为土、马、牛、母、帛、众、顺、温、安、正、厚。震为雷、车、輶、足、土、兄、长男、侄、行、杀、武。巽为风、女。坎为水、川、众、夫、劳、强、和、文、嘉。离为火、日、鸟、牛、公、侯、姑。艮为山、男、庭、言。兑为泽、旗、心。在这些基本卦象中，还能引申出各种与此卦象意义相通的卦象。如坤卦的卦象为土，土养万物，母养子女，所以母属坤象。同时土还兼有安静、柔顺等特性，所以温、顺、安、厚都属坤象。消息是指消长变化。如《庄子·秋水》所谓“消息盈虚，终则有始”。《剥·

彖》云：“君子尚消息盈虚。”《丰·彖》云：“天地盈虚，与时消息。”汉代易学家孟喜将这种思想演化为十二消息卦，以表示一年四季十二月阴阳消长的变化特征。因此，所谓“十言之教”，也成为古代易学家取象的定式。

⑤ 《易通释》“元”条。

⑥ 管辂(208~255年)，字公明，三国魏平原(今山东德州地区)人。明《周易》、风角、占、相之道。著有《周易通灵决》、《周易通灵要诀》、《周易林》等，今佚。朱彝尊《经义考》引赵汝楳云：“梁丘贺以占筮显名，汉宣时费直长于卦筮，高相专说灾异。其后虞翻、郑子明之徒，尤注意于占。至管辂虽分筮八卦，乃绝口不及《易》中辞义矣。”又引郝敬云：“管辂分著占象，援引《易》理，自谓得其源遂涉其流。然此实一人一家之学，其于民义物则至德要道无与焉，圣人所谓隐怪弗为者也。”《三国志·魏书·方技传》有传。

⑦ 《易话》卷上。

⑧ 《雕菰集》卷七《述难》一。

⑨ 《雕菰集》卷十三《寄朱休承学士书》。

⑩ 《雕菰集》卷九《一以贯之解》。

⑪ 《易图略·原筮第八》。

⑫ 《雕菰集》卷十三《与朱叔堂兵部书》。

⑬ 《易章句·系辞下注》。

⑭ 《易话》卷上。

⑮ 《易图略·原筮第八》，引自顾炎武《日知录》。

⑯ 《易图略·原筮第八》。

⑰ 英和：《江都焦氏雕菰楼易学序》。

⑱ 《易图略序目》。

⑲ 陆绩(187~219年)，字公纪，吴郡(今江苏吴县)人。年幼聪明有俊才，史称“怀橘陆郎”。与名士虞翻、庞统相善。孙权辟为奏曹掾。出为郁林太守，加偏将军。汉易孟、京象数学派的重要传人。张惠言说：“今观公纪所述，凡纳甲、六亲、九族、四气、刑德、生克，未尝一言及之；至言六爻发挥旁通、卦爻之变，有与孟氏相出入者，京氏自言其《易》即孟氏学，公纪得之邪？《京氏章句》既亡，存于唐人所引者，仅文字之末，不足以见义。由公纪之说，

京氏之大指庶几见之。公纪以少年与仲翔为友,观其书亦几欲荀、虞颉颃矣。”(《易义别录》卷六)吴承仕《经典释文序录疏证》云:“绩既述《易》十三卷,更注京氏《易》(现存三卷)。则陆为京氏学也。又与虞翻撰《日月变例》六卷。《隋志》云梁有,亡。则又兼治孟氏学也。”所著有《京氏易注》,今存。

⑳ 《易图略序目》。

㉑ 《易图略序目》。

㉒ 《日知录》卷一。

㉓ 《易图略·当位失道图序目》。牟宗三先生曾将当位归纳为:一、凡先二五,后初四、三上,以变成《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦者为当位。二、凡先二五,后初四、三上,以变成《既济》、《咸》者为当位。三、凡先二五,后初四、三上,以变成《既济》、《益》者为当位。失道归纳为:一、凡不先二五,而先初四、三上以成《需》、《明夷》者为失道。二、凡不先二五,而先初四、三上以成《既济》、《泰》者为失道。三、凡成两《既济》者,无论其先二五,或不先二五,皆为失道。同时牟宗三又以“生生条理”作为判断当位与失道的依据。并从道德哲学的角度指出:当位失道间不容发,只看其动是否能先二五,及是否能终而有始。此两条件皆尽,则为元亨利贞而吉,反之即为失道而凶。先二五者,立其元,开其机,而有序有理也。终而有始者,生生不息之谓也。唯有序有理之动始能生生不息,生生不息正所以显序理之动也。生生条理,即是旁通情也,即是以情系情,即是情欲之谐和,即是保合太和,即是忠恕一贯之道。其实这也正是焦循通过当位与失道来阐发他的社会思想的(《周易的自然哲学与道德函义》)。

㉔ 《易汉学》卷七《易尚时中说》。

㉕ 《易图略·时行图序目》。按,时行是在旁通、当位与失道的基础上深化了的卦爻位周而复始的运动规律,焦循不仅发展了《易传》中“时”的观念,而且借此易学趋时求变的时行规律。众所周知,《易传》所宣扬的“先王之道”、“四圣之言”一直被古代学者认定为绝对真理,然而它的“时”的观念却与儒家绝对真理的世界观相抵牾,从而也表现出对它的某种程度的抑制。历史上的许多有志于改革的思想家、政治家也都从《易传》“时”的观念中受到不小的启迪,并以此建立自己思想的理论基础。北宋学者李觏倡议改革,提出“彼

礼乐损益盖以时之宜”(《删定易图序论·论四》),强调“因时立事”(《易论》第十一)。王安石依托《易传》“四时往来,消息盈虚,与时偕行”作为他的变法理论根据。近代变法维新的首创者康有为主张“随时立宪”、“是非随时”,作为打击保守派的武器。明乎此,才能理解焦循为什么说“时之为变通,不烦言而决矣”的真正含义,虽然焦循终究未能突破儒家传统观念的束缚。

②⑥ 《易通释》“元”条云:“《易》之言‘元’者二十四卦:《乾》、《坤》、《屯》、《讼》、《比》、《履》、《泰》、《大有》、《随》、《蛊》、《临》、《复》、《无妄》、《大畜》、《离》、《颐》、《损》、《益》、《萃》、《升》、《井》、《革》、《鼎》、《涣》。八卦始于《乾》《坤》,六十四卦生于八卦。其行也,以元、亨、利、贞而括其要,不过元而已。反复探求,觉《易》如此,《易》之元如此。盖合全《易》而条贯之,而后知《易》之称元者如此也。”

②⑦ 《周易集注·易经字义》。如何理解《系辞》“错综”一词,朱熹曾认为:“错者,交而互之,一左一右之谓也;综者,总而挹之,一低一昂之谓也。”(见《周易本义》)朱熹虽然对错综作了解释,但却未能将其运用到卦象研究中去。来氏则在朱熹的基础上申引出了“错综”说。来知德(1525~1604年),字矣鲜,号瞿唐,四川梁山(今梁平县)人。来知德二十七岁时,中嘉靖三十一年(1552年)举人,名震四川。后两次参加会试,均未及第。从此绝意科举,致力于学术研究,以三十年时间完成《周易集注》一书。来知德的易学研究,颇有自己的特色,以孔子之后一人而已自居。《四库全书总目》评价他“百余年来,信其说者颇多,攻其说者亦不少”。综观来氏易学特色有二:一是以同爻位交叉阴阳相对为“错”,二是以上下两体正相对为“综”,现所列六十四卦相错为:《乾》《坤》、《夬》《剥》、《大有》《比》、《大壮》《观》、《小畜》《豫》、《需》《晋》、《大畜》《萃》、《泰》《否》、《履》《谦》、《兑》《艮》。《睽》《蹇》、《归妹》《渐》、《中孚》《小过》、《节》《旅》、《损》《咸》、《临》《遯》、《同人》、《师》、《革》《蒙》、《离》《坎》、《丰》《涣》、《家人》《解》、《既济》《未济》、《贲》《困》、《明夷》《讼》、《无妄》《升》、《随》《蛊》、《噬嗑》《井》、《震》《巽》、《益》《恒》、《屯》《鼎》、《颐》《大过》、《复》《姤》。所列五十六卦相综为:《屯》《蒙》、《需》《讼》、《师》《比》、《履》《小畜》、《否》《泰》、《大有》《同人》、《豫》《谦》、《蛊》《随》、《临》《观》、《贲》《噬嗑》、《剥》《复》、《大畜》《无妄》、《咸》《恒》、《大

壮》《遯》。《晋》《明夷》、《家人》《睽》、《蹇》《解》、《损》《益》、《夬》《姤》、《萃》《升》、《困》《井》、《鼎》《革》、《震》《艮》、《渐》《归妹》、《丰》《旅》、《巽》《兑》、《涣》《节》、《既济》《未济》。其中《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》、《中孚》、《小过》八卦因卦画正覆相同，故有错而无综。来氏虽然创立“错综”旨在从整体上把握卦象，但他无法将其错综贯彻于六十四卦，故而不可能成为一种通例。如清代佚名的《易经宗翼》曾以上述八卦单称为“错”，而余五十六卦则反之为他卦者为综，企图弥补来氏的不足，但并不成功，因此颇遭后人的诟病。

⑳ 唐鹤徵(1538~1619年)，字元卿，号凝庵，明武进(今江苏人武进)人。著名文学家唐顺之之子。隆庆五年(1571)进士，选礼部主事，历官工部侍郎、尚宝司丞、光禄寺少卿、太常寺少卿。幼时秉承庭训，于九流百氏、天文地理、稗官野史，无不究极，晚年醉心于老庄之学。除著有《周易象说》外，尚有《皇明辅世编》、《宪世编》以及文集二种等。

㉑ 《易图略·原筮第六》。

㉒ 《雕菰集》卷九《周易假借论》。

㉓ 据《易图略》所载十二种比例形式是：1.《泰》《否》为《乾》《坤》之比例，《益》《恒》为《震》《巽》之比例，《损》《咸》为《艮》《兑》之比例。2.《小畜》二之《豫》五成《家人》、《萃》，为《夬》二之《剥》五成《观》、《革》之比例；《姤》二之《复》五成《屯》、《遯》，为《履》二之《谦》五成《无妄》、《蹇》之比例。3.《升》通《无妄》而二之五成《蹇》，为《睽》通《蹇》而二之五成《无妄》之比例，《大畜》通《萃》而二之五成《家人》，为《解》通《家人》而二之五成《萃》之比例。4.《乾》四之《坤》初成《复》、《小畜》，为《离》四之《坎》初成《节》、《贲》之比例。《兑》三之《艮》上成《谦》、《夬》，为《巽》上之《震》三成《丰》、《井》之比例。5.《乾》、《坤》成《家人》，《屯》为成《蹇》、《革》之比例。《乾》《坤》成《复》、《小畜》为成《谦》、《遯》之比例。6.《乾》四之《坤》初成《小畜》、《复》，《小畜》通《豫》为《复》、《姤》之比例。《坎》三之《离》上成《丰》、《井》，《丰》通《涣》为《井》通《噬嗑》之比例。7.《乾》二之《坤》五，《乾》成《同人》，《坤》成《比》，为师二之五之比例。亦为《大有》二之五之比例。《巽》二之《震》五，《巽》成《渐》，《震》成《随》，为《蛊》二之五之比例。亦为《归妹》二之五之比

例。8.《履》四之《谦》初成《中孚》、《明夷》，《丰》四之《涣》初亦成《明夷》、《中孚》，皆成《小过》四之初之比例。《同人》上之《师》三成《升》、《革》，《蛊》上之《随》三亦成《升》、《革》，皆为《蒙》上之三之比例。9.《小畜》上之《豫》三成《小过》，《小过》通《中孚》，成《小过》通《豫》之比例。《姤》上之《复》三成《大过》，《大过》通《颐》仍《复》通《姤》之比例。10.《丰》、《涣》相错为《家人》、《解》，《解》二之五同于《小畜》二之《豫》五，则《小畜》二之《豫》五为《涣》二之《丰》五之比例。《贲》、《困》相错为《蒙》、《革》，《蒙》二之五同于《夬》二之《剥》五，则《夬》二之《剥》五为《困》二之《贲》五之比例。11.《归妹》三之《渐》上，成《大壮》、《蹇》，相错为《需》、《小过》，则《需》通《晋》，《小过》通《中孚》即《蹇》通《睽》、《大壮》通《观》之比例。《同人》四之《师》初成《家人》、《临》，相错为《中孚》、《明夷》，则《中孚》通《小过》，《明夷》通《讼》，为《家人》通《解》，《临》通《遯》之比例。12.《乾》二之《坤》五既同于《师》二之五，亦同于《大有》二之五，则《师》成《临》，《大有》成《大畜》，为《坤》成《复》之比例。《巽》二之《震》五既同于《归妹》二之五，亦同于《蛊》二之五，则《蛊》成《升》，《归妹》成《大壮》，为《震》成《丰》之比例。

③ 焦循也研究过“乘方”，著有《开方通释》一书。他在自序中论及该书的编撰原委时指出：“梅勿庵《少广拾遗》，发明诸乘方，于正负加减之际，阙而未备，故其廉隅繁琐，步处既艰，亦且莫通于用。循向为《加减乘除释》，于此欲贯而通之，反复再三，犹未得立法之要。……嘉庆庚申（1800年），冬十一月，与元和李尚之同客武林节署，共论及此。尚之专志求古，于是法尤深好而独信，相约广为传播，俾古学大著于海内。时谈阶平教谕亦客督学刘侍郎幕中，时过余寓舍，互相订证，甚获友朋讲习之益。窃谓乘除之法，负贩皆知，至开正负带从诸乘方，儒者竭精敝神，或有示能了了者，使知道古此法，则自一乘以至百乘千乘，庶几一以贯通，人人可以布策而求也。列为十二式，设问以明之，欲便于初学，故不厌详尔。”

④ 莱布尼兹晚年根据邵雍《伏羲六十四卦方位图》，而看出一种按二进制算术排列的圆阵。在《致德雷泽的信》中讨论中国哲学时说：“《易经》，也就是变易之书。在伏羲以后许多世纪，文王和他的儿子周公以及在文王和周公以后五个世纪的著名的孔子，都曾在六十四个图形中寻找过哲学的秘密……”

这恰恰是二进制算术。……阴爻“--”就是“0”(零),阳爻一就是1。这个算术提供了计算千变万化数目的最简便的方式。”

③④ 《里堂学易记》卷二十二《图略》六,见《雕菰楼经学丛书》,台湾文海出版社《清代稿本百种丛刊》本。

③⑤ 焦循虽然没能发明出二进制,但他却在中国传统数学的“乘方”法则中发现了六十四卦排列组合的秘密,并在《加减乘除释》一书中作了详尽的论证:“用为五乘方第一廉之六率,乙方与第四廉之甲互乘,其数等。用为五乘方第五廉之六率,第一廉之乙,与第二廉之甲互乘,其数等。用为五乘方第二廉之一十五率,第四廉之甲,与第三廉之乙互乘,其数等。用为五乘方第四廉之一十五率,第二廉之甲,与第三廉之乙互乘,其数等。用为五乘方第三廉之二十率,合甲乙各五乘方,其数亦六十四。法有不同,而为加倍之数无异。本原之图,实包诸法也。”

③⑥ 《易图略·比例图序目》。

③⑦ 《加减乘除释》卷六。

③⑧ 《易图略·比例图序目》。

③⑨ 《易图略·比例图序目》。

④⑩ 《寄王伯申书》,见《焦里堂先生佚文》。

④⑪ 关于“假借”,清代乾嘉学者中颇有分歧。以江声、戴震、王筠为代表,认为假借本来就应该包括字义的引申在内。如江声在《六书说》中指出“凡一字而兼两谊三谊者,除本谊之外,皆假借也。”戴震将假借分为两类:一类是“依于义以引申”的假借,一类是“依于声而旁寄”的假借(《答江慎修论小学书》)。王筠也说:“凡与本义不符者,皆假借也。”(《说文释例》卷五《假借》)朱骏声则认为:凡一字有几个义项的,可有两种情况:一是字义有联系的,叫转注;一是与本义完全没有关联的,叫假借。如“网”为田鱼之器,转而而为车网,为蛛网,此通以形;又转而为文网,此通以意。这一类为转注,也就是词义的引申。又如“苑”为“宛”,“豕”为“长”而“虫”为“彤”等以为假借。(《说文通训定声·凡例》)然而焦循在实际操作中,每每将假借与转注连用,甚至与数理并重。现试举一例:如“握”、“渥”互相假借。“握”、“渥”两字,……一见《萃》“初六”:“有孚不终,乃乱乃萃,若号,一握为笑,勿恤,往无

咎。”一见《鼎》“九四”：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”据王弼《周易注》：“一握者，小之貌也。为笑者，懦劣之貌也。”“渥”，王弼《周易注》：“渥，沾濡之貌也。”焦循对王弼的解释颇为不满，他认为：“王弼谓一握者，小之貌也。为笑者，懦劣之貌也。求之于经，皆不能达。畜疑者数十年矣。今日乃得之。”从而指出：“握与渥同，鼎其形渥。渥，足也。足则终，终则乱，惟有孚于萃，不终，而乃乱乃萃。乱者，渥矣。萃不终则不渥，萃不渥而仅大畜渥，是为一渥，两渥则凶，一渥则号变为笑矣。”（《易章句·萃注》）也正因此，握、渥两字互相假借，经文才能勾贯。

④② 《易通释》“鸿”、“杨”条。

④③ 《经传释词自序》。

④④ 焦循说：“按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。惟其显然易见，而用转注，用同声之字假借者，非明六书训诂，鲜克信之。循近年得力于《广雅疏证》，用以解《易》，乃得涣然冰释。因叹声音训诂之妙，用以通他经，固为切要。而用以解《易》，尤为必不可离。盖《易》之辞，文王、周公、孔子大半用此以自为比例，舍此则不知所谓，尤及及也。”（《与王伯申书》）按，王念孙（1744～1832年），字怀祖，号石瞿，学者称石瞿先生，江苏高邮人。出身于一个宦官家庭，父亲王安国是雍正二年（1724年）一甲进士。乾隆初，累官至吏部尚书。中年丧偶，旁无姬侍，一意研习经书。王念孙从小随父生活在北京，由父口授诸经。少通《尚书》，世称神童。后受业于戴震，致力于音韵、文字训诂的研究。乾隆四十年（1775年）进士，官永定河道。王念孙为人正直，居官廉洁，不受请托，毕生以著述自娱。他是清代乾嘉扬州学派的著名学者。所著《广雅疏证》，搜罗了汉魏以前的各类古训详加考订，改正原书错字五百八十个，补所漏字四百九十个，剔除衍字三十九个，修正颠倒错乱一百三十处。以每日三字为程，阅十年而成。

④⑤ 《郭嵩涛诗文集》卷七《周易释例序》。

④⑥ 《传经室文集》卷二《书焦廉循〈易图略〉后》，《求恕斋丛书》本。

④⑦ 《越缦堂读书记》，中华书局1963年版，第126页。

④⑧ 熊十力曾指出说：“焦循承汉人之卦爻说，而异其运用。本荀、虞旁通与升降这意，而兼用比例之法，以观其会通。其于大《易》全经之辞，无一

字不勾通缝合。焦氏之自得者在此，而其技亦尽于此矣。夫卦爻所以显理，而卦爻犹不即是理。譬如以指示月，而指不即是月。焦氏有言，‘读此卦此爻，知其与彼卦爻相比比例，遂检彼以审之。由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通’云云。……焦氏实宗汉《易》，虽不必以求数家之说法作根据，而其方法确是汉《易》。汉《易》之方法，只向卦与卦、爻与爻之间去作活计，自然不会探及理道。”（《原儒》卷上《原学统十二》）

④⑨ 《易图略·论卦变下第三》。

⑤⑩ 《三国志·吴书·虞翻传》注引《虞翻别传》。按，焦循云：“今谓卦之来由于爻之变，其谬一也。诸卦生于六子，而六子又生于诸卦，其谬二也。一阳之卦不生于《剥》、《复》，一阴之卦不生于《姤》《夬》，与《泰》、《否》、《临》、《观》等例参差不一，其谬三也。彭城蔡景君说《谦》、《剥》上来之三，蜀才谓《师》本《剥》卦，《同人》本《夬》卦，则一阳一阴与二阳二阴之例通矣。然一阳之卦有四，皆可兼自《复》、《剥》来，一阴之卦有四，皆可兼自《夬》、《姤》来，与《革》、《鼎》、《屯》、《蒙》、《坎》、《离》、《夬》、《大过》之于《夬》、《大壮》、《临》、《观》等，于彼于此，无所归附，其谬四也。至于《晋》、《讼》可生《中孚》《小过》，《噬嗑》可生《丰》，《贲》可生《旅》，蔓衍无宗，不能自持其例，其谬五也。”（《易图略·论卦变上第二》）

⑤⑪ 《易图略·论卦变下第二》。

⑤⑫ 《易图略·论卦变下第三》。

⑤⑬ 《易图略·论卦气六日七分下第九》云：“《易》之序，孔子传之矣。《太元》所准，用以训释卦名可耳，举《太元》以证卦气之序，不可也。扬雄者，知卦气，而不知《易》者也。纳甲、卦气皆《易》之外道。赵宋儒者癖卦气而用先天。近人知先天之非矣。而复理纳甲、卦气之说，不亦唯之阿哉！”

⑤⑭ 《易图略·论卦气六日七分下第九》。

⑤⑮ 《易图略·论卦气六日七分下第九》。

⑤⑯ 《周易正义》。

⑤⑰ 《南雷文案》卷四《答范国雯问喻春山律历》。方以智在详论他以数来解释卦象时说：“五之前，一二三四；五之后，六七八九，皆成四象。何以前为位而后为位也？盖以五居中，象太极；太极动而生阳，静而生阴，而两仪具

矣。于阳仪上初加一奇为太阳，初加两偶为少阴；次于阴仪上加一奇为少阳，又加一偶为太阴。四象之位，以所得之言先方也。七九阳也，阳主进，自七进九，九为老阳，七则少矣；六八阴也，阴主退，自八退六，六为老阴，八其少矣。七八九六之数，以所得之多寡言也。且一位太阳，所连者九，二位少阴，所连者八，三位少阳，所连者七，四位太阴，所连者六。数与位，岂有一毫相悖哉。”（《周易时论合编》卷一）

⑤⑧ 《推步交朔序》。

⑤⑨ 《戴震集》。

⑥① 《里堂学算记总序》。

⑥① 《加减乘除释》卷三。

⑥② 焦循对王锡阐相当推崇。《雕菰集》卷六《读书三十二赞》云：“天算之学，首推王公。制器立法，贯西于中。日法反古，退朔技穷。短为西独，长与中同。中术不修，使西见功。一言以蔽，惟天之从。日食求边，理密数通。唐之一行，汉之刘洪。”王锡阐曾认真总结过唐代的一行和元代的郭守敬研究天象的成果，而他自己的研究方法则为：“其合其违，虽可预信，而分秒远近之细，必验天，则后可知。备陈三法如左，以俟实测。合，则审其偶合与确合；违，则求其理违与数违，不敢苟合以欺己。”（《推步交朔序》）这种以“不敢苟合以欺”，以实际天象来验证历法的实测验天的思想，始终贯穿于王锡阐从事历法的研究工作。焦循以测天之法测《易》，显然与王氏这种方法论思想有着密切的内在联系。

⑥③ 《寄王伯申书》。

⑥④ 《左传》僖公二十五年载：“秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：‘求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也！继文之业而信宣于诸侯，今为可矣。’使卜偃卜之，曰：‘吉！遇黄帝战于阪泉之兆。’……公曰：‘筮之。’筮之遇《大有》之《睽》，曰：‘吉！遇公用亨于天子之卦也，战克而王飨，吉孰大焉。且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎！《大有》去《睽》而复，亦其所也。’晋侯辞秦师而下。”这里的论题是晋侯所说的“求诸侯莫如勤王”，“遇《大有》之《睽》”便是卜和筮对此论题的论证，从而在引文“天为泽以当日”中推导出“天子降心以逆公，不亦可乎？”“吉”的结论。又如《谦》卦的卦

辞为“谦亨。君子有终”。这是由上卦坤与下卦艮组成的卦,象征“谦虚”,并赋予“亨”的意蕴,从而推断出凡为谦虚的“君子”必定成功。显然这也是一种类比推理的结果,因为类比所依赖的是已有的知识体系,它与目标系统只具有相似关系。也正因为此,一旦知识系统被确定为类比系统时,就必然根据目标系统上所展示的已知信息对其进行重新整合,并用恰当的语言来表达。在这种整合和表达过程中,一方面需要使用任何手段不断地进行论证,其中不乏包含研究者的主观因素和直觉颖悟,另一方面还需要有胆识的引申以及绝妙纯熟的知识技巧与研究者的本人灵活、开放的思维方式等等。

⑥ 梁启超说:“里堂(焦循)这几部书,是否算得《易经》真解,虽不敢说,但他确能脱了二千年传注重围,表现他极大的创作力。他的创作却又非凭空臆断,确是用考证家客观研究的方法得来,所以可贵。他发明几个重要原则,曰旁通,曰相错,曰时行,曰当位、失道,曰比例,都是从《彖》、《象》、《系辞》所说中推勘出来。我细想里堂所说明,我相信孔子治《易》确曾用这种方法。”(《中国近三百年学术史》第十三《清代学者整理旧学之总成绩·经学》)按,焦循《易图略序目》以当位、失道、比例并提。当位、不当位(即焦循所谓失道),本是《彖传》、《象传》所提供观测卦爻象的传统方法,非焦循创立。阮元、王引之等在论及《易学三书》时,都以“比例”赞之,均不以当位、失道二者为焦循治《易》所发明的原则。梁启超此说不知何据?

[General Information]

书名=历代易学名著研究 （下册）

作者=林忠军主编

页数=1619

SS号=12027390

出版日期=2008.5